MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 25

PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATION VON KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATION VON KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28
herausgegeben von Ingtraud Görland

Erste Auflage 1977
Zweite Auflage 1987
Dritte Auflage 1995
© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1977
Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier ⊗ ISO 9706
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany
ISBN 3-465-02817-1 Kt · ISBN 3-465-02819-8 Ln

INHALT

Vorbetrachtung 1

EINLEITUNG

Die »Kritik der reinen Vernunft« als Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft 9

§ 1. Der traditionelle Begriff der Metaphysik 11

§ 2. Allgemeine Bedeutung der Grundlegung einer Wissenschaft 17

a) Phänomenologische Interpretation des Wesens der Wissenschaft 18

α) Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Das Erkennen als enthüllendes Verhalten zum Seienden, die primäre Enthüllung im praktisch-technischen Umgang, das vorwissenschaftliche Verstehen des Seins des Seienden 18

β) Die Umstellung des vorwissenschaftlichen Verhaltens zum wissenschaftlichen durch den Grundakt der Vergegenständlichung. Vergegenständlichung als ausdrücklicher Vollzug des Seinsverständnisses 25

γ) Der Prozeß der Vergegenständlichung in der Genesis der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft . 29

b) Der Bezug von Wissenschaftsbegründung und Philosophie 32

α) Die Grenze der Selbstbegründung der Wissenschaft . 33

β) Wissenschaftsbegründung als regionale Ontologie. Begründung der ontologischen Fragestellung in der Philosophie als Fundamentalontologie 35

§ 3. Die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft als »Kritik der reinen Vernunft« 40

a) Die Kantische Interpretation ontologischer Erkenntnis . . 40

α) Erkenntnis a priori 40

β) Die Bedingungen der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt 43

γ) Analytische und synthetische Urteile 48

δ) Das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori oder eines ontologischen Seinsverständnisses . . 51

b) Der Unterschied von Transzendentalphilosophie oder Metaphysik und Grundlegung der Metaphysik als »Kritik der reinen Vernunft« 57

α) Ontologie als System. Die »Kritik« als Grundlegung des Systems der Transzendentalphilosophie 57

β) Die Grundlegung der Metaphysik als Kritik der reinen Vernunft, ihre Stellung im Ganzen der Metaphysik . 59

§ 4. Der Fragehorizont, das Untersuchungsfeld und der Bauplan der »Kritik der reinen Vernunft« 69

ERSTER TEIL

Die transzendentale Ästhetik

Erstes Kapitel

Die Funktion der Anschauung in der synthetischen Erkenntnis a priori 81

§ 5. Die Anschauung als der primäre Wesenscharakter der Erkenntnis überhaupt 81

a) Der Anschauungscharakter des Erkennens überhaupt . . 82

b) Die Bedeutung der Anschauung. Unendliches und endliches Anschauen. Endliches Anschauen und Sinnlichkeit, Affektion und Rezeptivität 84

c) Sinnlichkeit und Verstand als die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis; der gemeinschaftliche Ursprung beider Stämme 89

d) Die synthetische Erkenntnis a priori und das Erfordernis reiner Anschauung a priori 94

§ 6. Der Aufweis reiner Anschauung a priori 95

a) Empirische Anschauung und Empfindung 96

b) Die Erscheinung als der Gegenstand empirischer Anschauung im Unterschied zum Ding an sich 97

c) Das Zusammen von Empfindungsdaten und Raum- und Zeitverhältnissen in der empirischen Anschauung . . . 102

d) Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung und ihre Untersuchungsart in der transzendentalen Ästhetik . 107

Zweites Kapitel

Phänomenologische Interpretation der transzendentalen Ästhetik . 113

§ 7. Die Erläuterung der metaphysischen Exposition von Raum und Zeit 113

§ 8. Phänomenologische Analyse von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung 122

§ 9. Der Unterschied zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung 132

§ 10. Die transzendentale Erörterung von Raum und Zeit . . . 139

a) Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori 139

b) Die Phänomene der Bewegung und Veränderung . . . 141

§ 11. Der Vorrang der Zeit als Form der Anschauung gegenüber dem Raum 145

a) Die Zeit als universale Form der Erscheinungen 148

b) Die ursprüngliche Subjektivität der Zeit in ihrer Ausprägung als Selbstaffektion 150

§ 12. Zusammenfassende Charakteristik von Raum und Zeit, ihre ›empirische Realität‹ und ›transzendentale Idealität‹ 153

ZWEITER TEIL

Die Analytik der Begriffe in der transzendentalen Logik

ERSTES HAUPTSTÜCK

Exposition der Idee einer transzendentalen Logik und Analytik

Erstes Kapitel

Die Bedeutung der transzendentalen Logik 165

§ 13. Die Analyse des Denkelements der Erkenntnis und die Einheit von Denken und Anschauung als die beiden Themen der transzendentalen Logik 165

§ 14. Kants Bestimmung des Denkens 169

§ 15. Die Bestimmung der allgemeinen und der transzendentalen Logik 176

a) Die Bestimmung der allgemeinen und reinen Logik im Unterschied zur angewandten Logik 176

b) Die Bestimmung der gegenstandsbezogenen transzendentalen Logik 181

§ 16. Die Einteilung der allgemeinen und der transzendentalen Logik in Analytik und Dialektik 188

a) Formale Richtigkeit und sachhaltige Wahrheit einer Erkenntnis 188

b) Die allgemeine Logik als Analytik und Dialektik . . . 191

c) Die ontologische Wahrheit; die transzendentale Logik als transzendentale Analytik und Dialektik 192

Zweites Kapitel

Die Bedeutung der transzendentalen Analytik 198

§ 17. Methodisch-kritische Vorbereitung der Interpretation der transzendentalen Analytik 199

a) Die Transzendentalphilosophie als Ontologie des Vorhandenen überhaupt 199

α) Die Bestimmung der allgemeinen und der transzendentalen Logik als Wissenschaft vom Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt 200

β) Der Begriff des Gegenstandes überhaupt. Die Fundierung der formalen Logik in der formalen Ontologie . 203

b) Die systematische Einheit der Seinsbestimmungen des Vorhandenen überhaupt und die Vollständigkeit der Kategorientafel 206

c) Die Gliederung der transzendentalen Analytik 209

α) Das Unzutreffende der Gliederung der transzendentalen Analytik in Analytik der Begriffe und der Grundsätze 209

β) Vorbereitender Aufweis der Problematik der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 212

§ 18. Exposition des Wesens der transzendentalen Analytik der Begriffe 217

a) Die Bedeutung von ›Analytik‹ und ›transzendentaler Analytik‹ 217

b) Analyse des Wesens des Begriffes 220

α) Die allgemeine reine Logik als Grundlage der Exposition des Begriffs; Darlegung der Untersuchungshinsichten 220

β) Der Begriff als allgemeine Vorstellung 225

γ) Der Begriff als reflektierendes Vorstellen; das Wesen der Reflexion und der ihr zugehörigen Akte 228

δ) Die reflektierende Vorstellung als repraesentatio discursiva 236

ε) Die Begründung des Begriffs in der Funktion der Einheit, der Reflexion 238

§ 19. Aufgabe und Vorgehen der transzendentalen Analytik der Begriffe 241

a) Die Fragerichtung der transzendentalen Analytik der Begriffe 241

b) Das a priori gegenstandsbezogene Denken als möglicher Ursprungsort der Kategorien 246

c) Die Kategorien als Reflexionsbegriffe; der Zusammenhang zwischen den Urteilsformen als Modi der Einigung und den Kategorien als Modi der Einheit 247

d) Das notwendige Bezogensein der Kategorien auf die Zeit 251

ZWEITES HAUPTSTÜCK

Phänomenologische Interpretation der transzendentalen Analytik der Begriffe

Erstes Kapitel

Der Ursprungsort der Kategorien und ihr Zusammenhang mit den Urteilen als Funktionen der Einigung 257

§ 20. Die Kantische Tafel der Urteilsformen 257

§ 21. Die den Kategorien zugrundeliegende Synthesis 264

a) ›Synthesis‹ als Bezeichnung dreier Formen der Einigung 264

b) Der Zusammenhang von reinem Denken überhaupt, gegenstandsbezogenem reinen Denken und reiner Anschauung; Synthesis als vorbegriffliches Zusammennehmen des Mannigfaltigen 266

c) Abgrenzung der zusammennehmenden Synthesis von der Verstandesfunktion der Einigung 270

d) Die Einbildungskraft als Quelle der zusammenfassenden Synthesis 276

e) Die reine imaginative zeitbezogene Synthesis als Quelle der reinen Verstandesbegriffe 282

f) Ontische und ontologische Begriffsbildung; die drei Elemente der ontologischen Erkenntnis 285

g) Die Einheit der imaginativen Synthesis und die Einheit der logischen Urteilsfunktion 288

§ 22. Der Doppelcharakter der Kategorien als Grundbestimmungen des Seins und des Urteils und die Unmöglichkeit einer Realdefinition der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe . . . 292

Zweites Kapitel

Die Ursprungsenthüllung der Kategorien als Aufweis ihres ontologischen Charakters 303

§ 23. Die Problemstellung der transzendentalen Deduktion der Kategorien 306

a) Die Begründung der Kantischen Fassung der transzendentalen Deduktion als Beantwortung der quaestio iuris . . 306

α) Der Erkenntnisanspruch der dogmatischen Metaphysik als Anlaß für die quaestio iuris 307

β) Das Problem der Rechtmäßigkeit der objektiven Realität reiner Verstandesbegriffe 309

γ) Der subjektive Charakter des a priori als Voraussetzung für die quaestio iuris; die Transzendenz-Struktur des Daseins 314

b) Die transzendentale Deduktion im Zusammenhang mit dem Problem der Transzendenz 316

α) Die Begründung der Kantischen Verkennung der Transzendenz 317

β) Die Transzendenz als apriorische Konstituierung der Gegenständlichkeit 319

γ) Die Charakteristik gegenstandsbezogener Begriffe in der »Kritik der Urteilskraft« 324

§ 24. Die Aufhellung der Konstitution der Gegenstandsbeziehung auf dem Grunde der Zeitlichkeit als Verfassung des Subjekts — »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung« 326

a) Klärung der Aufgabe und Ausrichtung der Untersuchung 326

α) Die Bedeutung von ›Erfahrung‹ und ›Möglichkeit der Erfahrung‹ 326

β) Die Frage nach den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung als die Frage nach der transzendentalen Beschaffenheit des Subjekts 328

γ) Die zentrale Funktion der Synthesis der Einbildungskraft in der Ermöglichung der Erfahrung 335

δ) Die Synthesen der Apprehension, Reproduktion und Recognition als Modi der reinen Synthesis der Einbildungskraft. Vorläufige Charakteristik der Idee ›Gegenstand überhaupt‹ 337

b) Die Ermöglichung der Anschauung eines Mannigfaltigen durch die zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft im Modus der Apprehension 339

c) Die Ermöglichung der Erfassung einer Gegenstandsregion durch die zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft im Modus der Reproduktion 349

d) Die Ermöglichung der Erfassung der Einheit einer Gegenstandsregion durch die zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft im Modus der Recognition 354

α) Das Problem der Zusammengehörigkeit der drei Synthesen der Apprehension, Reproduktion und Recognition 357

β) Interpretation der Synthesis der Recognition als Synthesis der Praecognition 359

e) Gegenständlichkeit überhaupt als das freie Sich-Binden des Subjekts an apriorische Regeln der Erkenntnis . . . 368

f) Die Darlegung der Möglichkeit der Gegenstandsbeziehung als Explikation der Subjektivität; die transzendentale Apperzeption und der Verstand als das Vermögen der Regeln 372

g) Zusammenfassung der Interpretation des Abschnittes »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung« . 383

§ 25. Allgemeine Charakteristik der transzendentalen Subjektivität als Ursprungsdimension der synthetischen Erkenntnis a priori 386

a) Die drei Modi der transzendentalen Synthesis und ihre Zusammengehörigkeit 388

b) Die Einheit der transzendentalen Synthesen und die transzendentale Apperzeption als ihr Einheitsgrund 388

c) Die Zeitbezogenheit der drei Synthesen und ihre Zugehörigkeit zum Selbst aufgrund der Zeitbeziehung 389

d) Die transzendentale Apperzeption und ihr Verhältnis zur Zeit 393

e) Die Zeit als Selbstaffektion, die transzendentale Apperzeption als Selbständigkeit und die Einheit der Subjektivität 395

f) Die transzendentale Subjektivität und das ontologische Wesen der Kategorien 399

§ 26. Die Darlegung der Möglichkeit ontologischer Erkenntnis . . 403

a) Kants systematische Darstellung der transzendentalen Deduktion der Kategorien — »Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen« 403

α) Kants Ansatz getrennter Erkenntnisvermögen als Bedingung seiner Darstellungsart der transzendentalen Deduktion; die Notwendigkeit der vermittelnden Funktion der Einbildungskraft 404

β) Die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption im Bezug zur produktiven Synthesis der Einbildungskraft 408

γ) Charakterisierung der produktiven Synthesis der Einbildungskraft als zeitbezogen, als Einheit von Rezeptivität und Spontaneität und als ekstatische Grundverfassung des Subjekts 412

δ) Der Nachweis des apriorischen Zusammenhangs zwischen transzendentaler Apperzeption und reiner Anschauung als Darlegung der objektiven Realität, des ontologischen Wesens der Kategorien 419

b) Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, die Möglichkeit ontologischer Erkenntnis 424

c) Die Bedeutung der kantischen Lehre vom Schematismus 429

Nachwort des Herausgebers 433

VORBETRACHTUNG

Die Absicht der Vorlesung geht dahin, ein philosophisches Verständnis von Kants Kritik der reinen Vernunft zu gewinnen, und das heißt philosophieren zu lernen. In einer kurzen Vorbetrachtung verständigen wir uns über die wesentlichen Erfordernisse für die Verwirklichung dieser Absicht. Es sind deren zwei: Erstens bedarf es eines Wissens darum, was es heißt, eine überlieferte Philosophie zu verstehen, und zweitens bedarf es einer vorläufigen Kenntnis der Mittel und Wege, ein solches Verständnis zu gewinnen.

Zum ersten Punkt: Kant sagte einmal gesprächsweise in seinen letzten Lebensjahren: »Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen!«[1] Spricht hier nun eitles Sichwichtignehmen oder gar die verärgerte Resignation des Unerkanntseins? Nichts dergleichen, beides ist Kants Charakter fremd. Was sich in dem angeführten Wort ausspricht, ist Kants lebendiges Verständnis der Art und Weise, wie Philosophie sich verwirklicht und auswirkt.

Philosophie gehört zu den ursprünglichsten menschlichen Bemühungen. Von diesen bemerkt Kant: »Indessen drehen sich die menschlichen Bemühungen in einem beständigen Zirkel und kommen wieder auf einen Punkt, wo sie schon einmal gewesen sein; alsdenn können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Baue verarbeitet werden.«[2] Gerade die ursprünglichen menschlichen Bemühungen haben ihre Beständigkeit darin, daß sie ihre Fraglichkeit nie ablegen, daß sie auf denselben Punkt deshalb zurückkommen und einzig darin ihre Kraftquelle finden. Ihre Beständigkeit liegt nicht in

[1] Varnhagen von Ense, Tagebücher I, S. 46
[2] Kants Antwort an Garve, Proleg. ed. Vorländer, S. 194

der fortlaufenden Gleichmäßigkeit des Weiterkommens im Sinne eines sogenannten Fortschritts. Fortschritt gibt es nur im Felde des letztlich für die menschliche Existenz Belanglosen. Die Philosophie entwickelt sich nicht im Sinne eines Fortschritts, sondern sie ist Bemühung um Auswicklung und Erhellung derselben wenigen Probleme, sie ist der selbständige, freie, grundsätzliche Kampf der menschlichen Existenz mit der in ihr jederzeit ausbrechenden Dunkelheit. Und alle Aufhellung öffnet nur neue Abgründe. Stillstand und Verfall der Philosophie bedeuten daher nicht ein Nicht-mehr-Weiterkommen, sondern Vergessenheit des Zentrums. Darum ist jede philosophische Erneuerung ein Aufwachen im Zurückkommen auf denselben Punkt.

Über die Frage — was heißt: eine Philosophie recht verstehen — wollen wir uns von Kant selbst belehren lassen: »Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesses ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.«[3] Auf Kant selbst angewandt bedeutet das: Wir dürfen uns nicht an

[3] K. d. r. V. B 862, A 834

die bloße wörtliche Beschreibung halten, die er als Urheber der Transzendentalphilosophie von dieser gibt, sondern müssen diese Idee, das heißt ihre Bestimmungsstücke in ihrer Ganzheit, verstehen aus dem, worin die Idee gegründet ist, wir müssen in den sachlichen Grund zurückgehen über das hinaus, was die erste Beschreibung sichtbar gemacht hat. Daher muß es im Verstehen der überlieferten Philosophie dann zu dem Verhalten kommen, das Kant mit Rücksicht auf Platos Ideenlehre hervorhebt: »Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.«[4] Kant recht verstehen heißt dann, ihn besser verstehen als er sich selbst verstand. Voraussetzung hierfür ist, daß wir in der Auslegung nicht den Mißgriffen zum Opfer fallen, die Kant einmal an den Historikern der Philosophiegeschichte tadelt, indem er sagt, daß »mancher Geschichtschreiber der Philosophie . . . über dem Wortforschen dessen, was jene [die alten Philosophen] gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.«[5] Recht verstehen heißt demnach: es absehen auf das, was Kant hat sagen wollen, und somit nicht bei seinen Beschreibungen stehen bleiben, sondern zurückgehen auf die Fundamente dessen, was er meint.

In unserer Absicht und Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft recht zu verstehen, liegt damit notwendig der Anspruch, Kant besser zu verstehen als er sich selbst verstand. Ist das nicht Überheblichkeit und eine Herabsetzung des Früheren von seiten der Späteren und vermeintlich Weitergekommenen? Aber wir wissen schon, es gibt hier kein Weiterkommen im Sinne eines äußerlichen Fortschritts, es ist sinnlos zu sagen, Plato, Aristote-

[4] a. a. O. B 370, A 314

[5] Kants Streitschrift gegen Eberhard, 1790, Cass. VI, S. 71

les oder Kant seien überholt. In der Absicht, besser verstehen zu wollen, liegt so wenig eine Überheblichkeit und Geringschätzung, daß sie gerade die Wertschätzung dessen zum Ausdruck bringt, was besser verstanden werden will. Denn ein recht begriffenes Besserverstehen ist von vornherein nur da möglich und sinnvoll, wo etwas verstehbar vorliegt, das die Möglichkeit in sich birgt, auf seine Grundlagen zurückverfolgt zu werden. Von dem, was wir besser zu verstehen beabsichtigen, sagen wir damit schon, daß es einen Gehalt in sich birgt, an dem wir selbst wachsen können. Alles dagegen, was an der Oberfläche treibt und aufgrund seiner Unerheblichkeit und Leere keinen Anhalt gibt für eine Interpretation, das kann auch nicht besser verstanden werden. Besser verstanden werden können und dessen wert sein ist ein Vorzug und gerade nicht das Zeichen des Geringwertigen.

Vollends schwindet jeder Schein von Überheblichkeit, wenn wir begreifen, daß auch die besser Verstehenden gerade dann, wenn sie recht verstehen und auf neue Fundamente stoßen, selbst einer neuen Interpretation bedürftig sind, daß mithin keine Veranlassung besteht, sich in einem schlechten Sinn für absolut zu nehmen. Jeder philosophischen Bemühung bleibt eine wesentliche Dunkelheit, und die radikalste gerade bleibt endlich, und sie versteht sich gerade dann in echtem Sinn absolut, wenn sie sich als endlich begreift.

Das ›recht Verstehen‹ ist als ›besser Verstehen‹ kein bloßes Ablehnen des Verstandenen, sondern das echte Geltenlassen. Zur wahren Geltung kommt eine Philosophie, wenn ihre eigene Kraft frei gemacht und ihr die Möglichkeit des Anstoßes und der Auswirkung verschafft wird. Das geschieht nur so, daß sie in die Möglichkeit kommt, das zu sagen, was sie hat sagen wollen. Kant so sprechen lassen, heißt eben dann, in die Auseinandersetzung mit ihm kommen. ›Besser verstehen‹ ist der Ausdruck der Notwendigkeit des philosophischen Kampfes, der in jeder wirklichen Interpretation liegt. Es gilt zu sehen, daß eine bloße Erzählung und Abschilderung dessen, was in einem Text steht, noch nichts von einem philosophischen Verständnis ver-

bürgt. Aber freilich, die bloße Bereitschaft zur Auseinandersetzung ist zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Interpretation. Es bedarf eines Zweiten: der Mittel und Wege, ein solches besseres Verständnis zu gewinnen.

Es ist von geringem Nutzen, weitläufig über die Methode der Interpretation zu handeln, bevor der Gegenstand, den sie betrifft, zureichend bekannt ist. Wir beschränken uns auf wenige Bemerkungen. Unsere Interpretation hat das Werk Kants zum Thema, das das Zentrum seiner philosophischen Arbeit ist. Durch die Kritik der reinen Vernunft wird die vorangegangene Philosophie bis zurück zur Antike in ein neues Licht gestellt, und für die Folgezeit ist sie der Ausgang einer neuen philosophischen Problematik.

Um klar vor Augen zu legen, was Kant hat sagen wollen, müssen wir mit dem Text vertraut werden. Es bedarf einer Kenntnis des Aufbaus des Ganzen, des Zusammenhangs der einzelnen Stücke, der Verschlingung der Beweisgänge, einer Kenntnis der Begriffe und Prinzipien. Es scheint ein Leichtes zu sein, einfach festzustellen, was dasteht. Aber selbst wenn wir uns eindringlich die Begriffe und Fragestellungen und Bedingungen zueignen, indem wir sie aufhellen, beziehungsweise ihre Herkunft aus der Tradition fixieren und die Umwandlung, die Kant vollzog, auch dann fassen wir noch nicht, was dasteht. Um so weit vorzudringen, müssen wir Augen haben, das zu sehen, was in Kants Blick stand, als er die Probleme fixierte und einer Lösung entgegenführte und in die Gestalt des Werkes zwang, das wir als Kritik der reinen Vernunft vor uns haben. Es hilft nichts, Kantische Begriffe und Sätze *nach*zusprechen oder mit anderen zu umschreiben, wir müssen dahin kommen, sie *mit* ihm zu sprechen in und aus derselben Blickstellung.

Das sehen lernen, was Kant meint, verlangt also, überhaupt ein Verständnis philosophischer Probleme lebendig zu machen. Die Einführung in die Grundprobleme jedoch schicken wir der Interpretation nicht voraus, sondern im Vollzug der Interpretation sollen wir in das Sachverständnis der philosophischen Pro-

blematik hineinwachsen. Dann wird offenbar, daß und wie Kant einen wesentlichen Schritt vollzog in der Richtung auf eine grundsätzliche Klärung des Begriffes und der Methode der Philosophie.

Das Eindringen in die philosophische Erkenntnis enthüllt aber zugleich den wesenhaften Unterschied der Philosophie gegenüber allen Wissenschaften. Im Unterschied aber wird zugleich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit sichtbar. Wir nehmen durch die Interpretation der »Kritik« nicht nur Kenntnis von Anschauungen und Sätzen Kants. Wir sollen die Hauptprobleme seiner philosophischen Arbeit verstehen, und das heißt: philosophieren lernen. In der Absicht der Vorlesung schließt sich sonach ein Mehrfaches zusammen: Kenntnisnahme der »Kritik der reinen Vernunft«, Einführung in die Grundprobleme der Philosophie, Einübung der Auslegung und der wirklichen philosophischen Aneignung philosophischer Untersuchungen.

Über Kant selbst, seine philosophische wissenschaftliche Entwicklung, sein Verhältnis zur Tradition und zur Folgezeit handeln wir jeweils, wenn der inhaltliche Zusammenhang der »Kritik der reinen Vernunft« dazu zwingt, so daß diese historischen Orientierungen zugleich die Interpretation unterstützen und vervollständigen. Zu diesem Zweck müssen wir auch auf die übrigen Schriften Kants eingehen. Das erste und einzige Ziel bleibt jedoch, das einheitliche Ganze der Kritik der reinen Vernunft zum philosophischen Verständnis zu bringen.

Die Kennzeichnung der Interpretation als phänomenologische soll zunächst lediglich andeuten, daß sich die interpretierende Auseinandersetzung mit Kant unmittelbar aus der heute lebendigen philosophischen Problematik vollzieht. Was Phänomenologie ist, das soll sich in der Durchführung der Interpretation selbst demonstrieren.

Bevor wir zur inhaltlichen Interpretation übergehen, bedarf es noch einer kurzen Erwähnung der wichtigsten Hilfsmittel: der Ausgaben der Werke Kants, der Einzelausgaben der Kritik der reinen Vernunft sowie der Literatur für die Interpretation.

Ausgaben der Werke:

I. Die vollständige kritische Ausgabe der Werke Kants ist von der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin seit Jahren in Angriff genommen, auf Veranlassung W. Diltheys. Kants gesammelte Schriften wurden auf 21 Bände berechnet, 17 Bände sind bisher erschienen. Die Schriften Kants sind in den Bänden 1—9 enthalten, die Briefe in Bd. 10—12, der Handschriftliche Nachlaß in Bd. 13—19, die Bände 20 und 21 enthalten Nachträge und Vorlesungen. Band 3 enthält die Kritik der reinen Vernunft in der 1. Auflage von 1781, Band 4 die 2. Auflage von 1787, soweit sie gegenüber der ersten Auflage verändert wurde (z. B. Paralogismus).

II. Die Ausgabe von E. Cassirer, Kants Werke, 1912 ff., ist bereits abgeschlossen und enthält alles Wesentliche: Bd. 1—8 Schriften, Bd. 9 und 10 Briefe, Bd. 3 Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage.

III. Die Ausgabe der Werke Kants in der Philosophischen Bibliothek von Meiner 1904 ff.

Ältere Ausgaben von: G. Hartenstein, 10 Bd. 1838/9, Rosenkranz und Schubert 12 Bd. 1838—1842, Hartenstein 8 Bd. 1867 bis 1869.

Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft:

Benno Erdmann (nach B) 1878, in 5. Auflage 1900; Adickes, 1889, mit Anmerkungen und Einleitung; Karl Vorländer (nur B, A im Anhang), 1899 und später, mit guter Einleitung, Sach- und Personenregister; Ausgabe bei Meiner (2. Auflage und die Änderungen im Anhang), die neueste Ausgabe 1926 von R. Schmidt bringt beide Auflagen parallel und ist daher sehr brauchbar; die Ausgabe von Kehrbach bei Reclam bringt die 1. Auflage mit den Änderungen der 2. Auflage im Anhang.

Biographisches: Die Darstellung und Charakterisierung des Lebens Kants und seiner Zeitgenossen von Borowski, von Jachmann und Wasianski, alle Biographien 1804 erschienen; Vorländer, I. Kant, Der Mann und das Werk, 2 Bände, 1924.

Literatur für die Interpretation:

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1. Auflage 1871, 4. Auflage 1925, es ist sein erstes wissenschaftliches Werk. Charakteristisch ist für es, daß es wesentlich Erkenntnistheorie enthält; A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Auflage 1908; B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, 1878; Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1. Band 1888, 2. Band 1892, dieser Kommentar war auf fünf Bände berechnet und umfaßt jetzt die Vorrede zur 1. Auflage, die Einleitung A und B sowie die transzendentale Ästhetik.

Alles Weitere ist bei Überweg III nachzusehen, besondere Literatur für die Interpretation wichtiger Spezialuntersuchungen wird jeweils an den betreffenden Stellen genannt werden. Zu bemerken bleibt jedoch, daß es nicht um die Literatur über den Text, sondern um den Text selbst geht.

EINLEITUNG
Die Kritik der reinen Vernunft als Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft

Die »Kritik der reinen Vernunft« erschien nach einem mehr als zehnjährigen Schweigen Kants im Jahre 1781. Kant war zu dieser Zeit in sein 57. Lebensjahr eingetreten. Die Zeitgenossen standen dem Werk zunächst völlig hilflos gegenüber. Es war über alle gängige philosophische Literatur durch den Rang seiner Fragestellung, die Strenge seiner Begriffsbildung, die Neuheit der Sprache und die weitschichtige Anlage seiner Problematik weit hinaus. Obzwar es in seinen wesentlichen Absichten nicht begriffen wurde, wirkte es aufreizend und ließ bald ein literarisches Dafür und Dawider entstehen. Um sich gegen Mißverständnisse zu schützen, um unangemessene Angriffe zurückzuweisen, vor allem aber um den Zugang zur »Kritik« zu erleichtern, schrieb Kant die »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« von 1783. Diese Schrift, die durchsichtig und lehrreich aus der Rückschau auf das große Werk geschrieben ist, gibt aber nicht die geniale Fragestellung Kants in ihrer Ursprünglichkeit. Kant bleibt in einer Periode unvergleichlicher Produktion und Klärung seiner Probleme auch nach Erscheinen der »Kritik«, was ihrer bald notwendig werdenden Neubearbeitung zugute kam. Die zweite hin und wieder verbesserte Auflage erschien 1787 mit einer neuen Vorrede und umfangreicheren Einleitung. Wir legen der Interpretation beide Bearbeitungen zugrunde. Die 2. Auflage ändert am allgemeinen Aufbau nichts, sondern versucht nur zentrale Lehrstücke neu zu bearbeiten und die Beweisgänge zu verschärfen.

Wenn wir mit der Kenntnisnahme des Textes beginnen, dann begegnen uns als erstes die beiden Vorreden A und B

und die beiden Einleitungen. Es ist aber der Charakter der echten Vorreden und Einleitungen, daß sie nach Abschluß des Werkes geschrieben sind, aus dem Rückblick auf dieses einen Vorblick darauf verschaffen. Wirklich verstanden werden sie nur aus dem Verständnis des Ganzen. Demgemäß wird sich unsere Interpretation nicht bei der Vorrede und Einleitung aufhalten, sondern wir beginnen gleich mit dem eigentlichen thematischen Teil. Eine allgemeine vorbereitende Charakteristik des zentralen Problems der »Kritik der reinen Vernunft« ist freilich nicht zu umgehen, wenn wir nicht in dem ersten Stadium der Interpretation völlig im dunkeln tappen wollen. Ich versuche daher unter Absehen von einer eigentlichen Exegese der Vorreden und Einleitungen, aber zum Teil gestützt auf sie, eine freiere Darstellung des Grundproblems der »Kritik«. Sie muß notgedrungen vorläufig sein und kann sich noch nicht in strengen Begriffen bewegen.

Wir fragen: Was heißt ›Kritik der reinen Vernunft‹? Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn wir wissen, was das Werk dieses Titels leisten soll. Wenn es das zentrale Werk der philosophischen Arbeit Kants ist, dann muß es auch den ursprünglichsten Bemühungen Kants um die Philosophie entwachsen sein. Kants Grundüberzeugung vom Wesen der Philosophie läßt sich kurz so fassen: Philosophie ist Metaphysik. Die »Kritik der reinen Vernunft« ist nichts anderes als die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft und damit der ›reinen Philosophie‹ überhaupt. ›Kritik der reinen Vernunft‹ bedeutet: Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft.

Wir fragen: Was heißt Metaphysik? Was bedeutet überhaupt Grundlegung einer Wissenschaft? Warum ist die Grundlegung einer Wissenschaft eine Kritik der reinen Vernunft? Mit der Beantwortung dieser Fragen gewinnen wir eine erste Kurzfassung des Problems der »Kritik der reinen Vernunft«. Wenn aber die Interpretation ein ›besser Verstehen‹ ist, eine philosophische Auseinandersetzung, dann haben wir auch schon das Problem fixiert, um das der Kampf gehen wird: die

Metaphysik, ihr Sein, ihr Grund und ihre Form als Wissenschaft. Zugleich liegt darin die Frage: Inwiefern macht die Metaphysik das Zentrum der Philosophie aus, und in welcher Form kann sie Zentrum sein?

§ 1. Der traditionelle Begriff der Metaphysik

Unsere Erörterung der Frage, was Metaphysik sei, beginnen wir mit der Erläuterung des Bedeutungswandels des Wortes ›Metaphysik‹ vom buchtechnischen Titel zur Bezeichnung der zentralen Wissenschaft der Philosophie.

Wörtlich bedeutet ›Metaphysik‹ — μετὰ τὰ φυσικά —: das, was nach dem kommt, was von der φύσις, der Natur, überhaupt von der ›Welt‹ und dem Sein handelt. Im letzten vorchristlichen Jahrhundert wurden die Schriften des Aristoteles neu gesammelt und geordnet und als ein Ganzes der Philosophie herausgegeben, ähnlich wie die stoische Lehre ein System bildete in der Gliederung in Logik, Physik und Ethik. Bei dieser Gelegenheit fand man unter ihnen eine Schrift mit dem Titel »Physik«, φυσικὴ ἀκρόασις. Sie handelt von der Welt im Ganzen (κόσμος) und von der Grundbestimmung der Welt, der Bewegung. Außerdem fand man Abhandlungen, die ohne Titel zusammengestellt waren und in gewisser Weise dasselbe behandelten wie die »Physik« betitelte Schrift. Es lag nahe, diese titellosen Abhandlungen in der Anordnung der Schriftenfolge hinter der Physik einzuordnen, und sie ordnungstechnisch einfach zu begreifen als die Sammlung von Abhandlungen, die in der Folge der Schriften hinter der Physik stehen, μετὰ τὰ φυσικά.

Dieser technische Titel bekam dann bald eine Bedeutung, die den Inhalt dieser der Physik nachgestellten Abhandlungen kennzeichnen sollte. Man sah, daß in diesen Abhandlungen das Ganze der Welt in einem weitergehenden Sinn zum Problem gemacht wird, einmal, sofern in ihnen entschlossener

nach dem letzten Grund alles Seienden gefragt wird, und diese Fragestellung wird von Aristoteles als die der Theologie bezeichnet; ferner fanden sich Abhandlungen, die das All des Seienden als solchen, sofern es überhaupt Seiendes ist, zum Gegenstand der Untersuchung machen, und diese Disziplin, die nach dem Seienden als Seienden, nach der Bedeutung des Seins des Seienden fragt, wird als πρώτη φιλοσοφία bezeichnet, als erste Philosophie. Mit ihr wird die Theologie zusammengenommen und gegen die Physik abgegrenzt. Beide Disziplinen, erste Philosophie und Theologie, haben für den ersten Blick das Eigentümliche und Gemeinsame, daß sie über das erfahrbare Seiende hinausgehen, insofern sie einmal die Weltganzheit und ihren Grund zum Problem machen und sodann das Sein des Seienden, das jedem Seienden als Seienden als Verfassung zukommt.

Was hier über das Seiende, die Welt gesagt wird, überschreitet in irgendeinem Sinne das ›Physische‹, d. h. das erfahrbar Vorhandene, das Sinnliche, den ›mundus sensibilis‹. Die Abhandlungen vollziehen einen ›Überschritt‹ zu etwas, was über die Physik hinausliegt; das μετά im buchtechnischen Titel ›Metaphysik‹ wandelt jetzt seine Bedeutung: Es heißt nicht mehr ›post‹ — in der Schriftenfolge nachfolgend —, sondern ›trans‹ — das in der Physik Betrachtete, seinem behandelten Problemgehalt nach, übersteigend — trans. Metaphysik ist damit die Wissenschaft vom Übersinnlichen.

In diesem Sinn sagt denn auch Kant: »Der alte Name dieser Wissenschaft μετὰ τὰ φυσικά gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um, womöglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann.«[1] Ebenso sagt er in seiner Vorlesung über Metaphysik: »Was den Namen der Metaphysik anbetrifft, so ist nicht zu glauben, daß derselbe von

[1] Über die Fortschritte der Metaphysik, Cass. VIII, S. 302

ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst paßt [Kant meint also, das Wort sei mit Rücksicht auf den Inhalt der »Metaphysik« betitelten Abhandlung geprägt]; denn da φύσις die Natur heißt, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heißt diejenige Wissenschaft, so auf sie folgt, Metaphysik (von μετά, trans, und physica). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam außer dem Gebiet der Physik, jenseits derselben liegt.«[2] (Vgl. Kowalewski, Die philosophischen Hauptvorlesungen Kants, 1924, S. 522; außerdem Pölitz und Arnoldt.)

Metaphysik ist die Wissenschaft vom übersinnlichen Seienden, von dem der Erfahrung nicht Zugänglichen. Zu diesem gehört die Welt als Totalität, da das Ganze in seiner Ganzheit nicht erfahrbar ist; der Weltgrund Gott; ferner *das* Seiende innerhalb der Welt, das für alles Fragen im Zentrum steht, der Mensch selbst, und zwar das an ihm Unerfahrbare: das, was jenseits des Todes liegt, die Unsterblichkeit der Seele; die Seele überhaupt und ihre Freiheit. Die Metaphysik handelt also vom Übersinnlichen: von Gott, der Welttotalität und der Seele.

Diesen Gegenständen entsprechen drei bestimmte Disziplinen der Metaphysik: Von Gott handelt die Theologie, und zwar die philosophische aus Vernunft — nicht aufgrund von Offenbarung — die theologia rationalis oder naturalis; von der Welttotalität, dem »κόσμος«, handelt die cosmologia rationalis; auf die Seele bezieht sich die psychologia rationalis. Als metaphysische Disziplinen sind sie keine Erfahrungswissenschaften, sondern Wissenschaften aus der Vernunft — rationale Wissenschaften.

Wir hörten ferner schon, daß in der Sammlung der Aristotelischen Abhandlungen »μετὰ τὰ φυσικά« solche sich befinden, die vom Seienden als Seienden handeln, dem ὂν ᾗ ὄν, dem ens inquantum ens. Sie handeln vom Seienden im Allgemeinen, das jedem Seienden, sei es Gott, Naturding oder Seelisches,

[2] Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik, 1894, S. 186

zukommt. Die metaphysische Disziplin, die vom Seienden im Allgemeinen, dem ens in communi handelt, ist die allgemeine Metaphysik, die metaphysica generalis. Von ihr sind die genannten Disziplinen rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie unterschieden und machen die metaphysica specialis aus; diese — und somit die ganze Metaphysik — hat ihr Zentrum in der rationalen Theologie.

Dieser Begriff der Metaphysik und die Gliederung derselben hat sich im Anschluß an das Mittelalter, und zwar besonders in der spanischen Spätscholastik, herausgebildet und ist in die neuzeitliche Philosophie in dieser Systematisierung übergegangen und für Kant maßgebend geblieben, obzwar er sie dann wesentlich umbildet.

Kant hat seine Vorlesungen über Metaphysik im Anschluß an das Compendium von Baumgarten, einem Schüler Wolffs, gehalten. Dort wird ›metaphysica‹ folgendermaßen definiert: Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens.[3] »Metaphysik ist die Wissenschaft, die die ersten Gründe dessen enthält, was menschliches Erkennen erfaßt.« Sie ist eine Wissenschaft von den Prinzipien des Seienden, nicht von den Prinzipien der Erkenntnis: Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis.[4]

Das Wesentliche für diesen Begriff der Metaphysik ist, daß sie das All des Seienden überhaupt und daher nach seinen Hauptbezirken Gott, Welt und Mensch zum Gegenstand hat. Sie handelt vom übersinnlichen Seienden — ὄν — sie ist entstanden als ontische Wissenschaft. Das gilt auch von der traditionellen metaphysica generalis, die vom Seienden als solchem handelt und seit Descartes zumeist Ontologie genannt wird. Auch diese traditionelle Ontologie ist eine ontische Wissenschaft. Sie betrachtet das Seiende im Allgemeinen und stößt dabei freilich auf Bestimmungen des Seins des Seienden;

[3] A. G. Baumgarten, Metaphysica, Ed. II. 1743, § 1
[4] a. a. O. § 2

insofern lagen in diesem Begriff der metaphysica generalis, der ontologia, grundsätzliche Unklarheiten, und zwar seit der Zeit von Plato und Aristoteles bis auf Kant. Kant macht den ersten Versuch, den Begriff der Ontologie zu klären und damit überhaupt diesen Begriff der Metaphysik neu zu fassen. Bei aller Neubildung bleibt aber auch für Kant, wie sich zeigen wird, die eigentliche Metaphysik eine ontische Wissenschaft vom übersinnlichen Seienden. »Das Übersinnliche« ist nach ihm der »Endzweck der Metaphysik«[5], und zwar das Übersinnliche in uns, über uns und nach uns, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit.

Kants Begriff der Metaphysik ist erst näher zu entwickeln, wenn wir verstehen, wie er die Grundlegung der Metaphysik durchführt. Zunächst halten wir uns an die ganz allgemeine Definition, die er einmal in den »Fortschritten« vorlegt: »Sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten.«[6] Zweierlei ist wesentlich an dieser Definition: Erstens ist metaphysische Erkenntnis nicht Erkenntnis durch Erfahrung, sondern durch Vernunft, und zweitens vollzieht sie einen Überschritt über das Sinnliche hinaus — wie Kant sagt: zum Übersinnlichen, vorsichtiger gesprochen: zum Nichtsinnlichen. Denn Thema der Kantischen Metaphysik ist nicht nur das Übersinnliche, sondern auch die Ontologie handelt von dem über das Sinnliche Hinausliegenden, das aber nichts Übersinnliches ist, das übersinnliche Seiende ist nur ein Gebiet, das zum Nicht-Sinnlichen gehört.

Was Kant also traditionell als Metaphysik vorlag und worin er sich selbst lange Zeit bewegte, ist eine Wissenschaft, die aus bloßen Vernunftbegriffen — Gott, Seele — etwas über das damit gemeinte Seiende ausmachen will, und zwar auf dem Wege einer logischen Zergliederung dieser Begriffe am Leitfaden bestimmter Prinzipien wie dem Satz des Widerspruchs.

[5] Über die Fortschritte der Metaphysik, Cass. VIII, S. 238
[6] Ebd.

Hat diese theoretische metaphysische Erkenntnis — so können wir Kant erläutern — einen Boden? Können sich die Begriffe und Sätze dieser Erkenntnis des Übersinnlichen an diesem selbst ausweisen? Kann diese Erkenntnis durch eine Erfahrung, d. h. direkt anschauliche Erfahrung dieses Seienden, bestätigt werden? Wenn nicht, dann können solche Sätze auch durch keine Erfahrung widerlegt werden. Weil weder eine Bestätigung noch eine Widerlegung durch Erfahrung möglich ist, als einziges Prinzip der Wahrheit aber die Widerspruchslosigkeit der Sätze — ihre formale Richtigkeit — galt, fuhren die Metaphysiker von jeher fort in ihrer Erwartung vermeintlicher »überschwenglicher Einsichten«[7]. Die Metaphysik unterließ die Frage nach der *Möglichkeit* solcher übersinnlichen Erkenntnis, sie war ohne *Kritik*, d. h. dogmatisch. Daher nennt Kant die überlieferte Metaphysik dogmatische, genauer: theoretisch-dogmatische Metaphysik, und zwar nennt er sie theoretisch, weil sie den Überschritt zum Übersinnlichen auf dem Wege der bloßen Reflexion — der θεωρία — unternehme.

Kants Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft galt der Auseinandersetzung mit dieser traditionellen theoretisch-dogmatischen Metaphysik. Kant sah deutlich: Diese Metaphysik ist immer noch ein »Kampfplatz..., der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben«, und »ihr Verfahren ... ein bloßes Herumtappen ... unter bloßen Begriffen«[8]. Demgegenüber muß vor allem untersucht werden, »von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenständen zu denen, die es nicht sind, ihren Überschritt wagen könne«[9]. Kant leugnet nicht die Möglichkeit der Metaphysik, sondern hält sogar an der traditionellen Metaphysik in ihrem Endzweck als eigentliche Metaphysik fest. Die Frage ist nur: Von

[7] a. a. O. S. 240
[8] K. d. r. V. B XV
[9] Über die Fortschritte der Metaphysik, Cass. VIII, S. 239

wo aus und wie ist der Überschritt zum Übersinnlichen zu wagen?

Wie legt nun Kant die Begründung einer echten Metaphysik an, wie vollzieht er die *Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft*? Um das zu verstehen, müssen wir uns zuvor über die zweite Frage[10] — was heißt überhaupt Grundlegung einer Wissenschaft? — verständigen. Um hierüber ins klare zu kommen, wollen wir versuchen, eine selbständige und zunächst nicht an Kant orientierte *phänomenologische Betrachtung* durchzuführen. Zu diesem Zweck beantworten wir zwei Sonderfragen: Was besagt überhaupt Wissenschaft? Was heißt überhaupt Grundlegung einer Wissenschaft? Die folgenden phänomenologischen Überlegungen sind von grundsätzlicher Wichtigkeit für das Verständnis der Interpretation der »Kritik« und dieser selbst, und d. h. der Philosophie überhaupt. Sie betreffen Probleme, die scheinbar trivial sind, die sich aber die Philosophie längst noch nicht bis ins letzte durchsichtig gemacht hat.

§ 2. *Allgemeine Bedeutung der Grundlegung einer Wissenschaft*

a) Phänomenologische Interpretation des Wesens der Wissenschaft

Wir charakterisieren im folgenden zunächst allgemein die *Idee von Wissenschaft überhaupt* und bestimmen dann genauer das, was dazugehört, damit überhaupt eine Wissenschaft *entsteht*, d. h. sich als solche selbst begründet. Hieraus muß sichtbar werden, wo der tragende Grund einer Wissenschaft liegt und wo demnach eine Grundlegung derselben anzusetzen habe. (Zur Exposition des logischen und des phänomenologisch-existenzialen Wissenschaftsbegriffs vgl. auch den Tübinger Vortrag »Phänomenologie und Theologie« vom 9. III. 1927.)

[10] s. S. 10

α) Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Das Erkennen als enthüllendes Verhalten zum Seienden, die primäre Enthüllung im praktisch-technischen Umgang, das vorwissenschaftliche Verstehen des Seins des Seienden

Wir nehmen den Ansatz der Betrachtung bei der vorläufigen Kennzeichnung der Wissenschaft als einer Art der Erkenntnis. Erkenntnis aber nehmen wir nicht im Sinne des Erkannten, sondern als erkennendes Verhalten. Dieses ist kein sogenannter psychischer Vorgang im Innern einer sogenannten Seele, sondern es ist als Verhalten des Menschen eine bestimmte ihm mögliche Weise zu sein. Im Wesen dieser Art zu sein, im Wesen des Erkennens, liegt es, daß es sich zu erkennbarem beziehungsweise erkanntem Seienden wie Natur, Geschichte, Raum oder Zeit verhält. Es verhält sich zum Seienden selbst, und zwar ist es ein das Seiende, dazu es sich verhält, enthüllendes Verhalten.

Das enthüllende Verhalten zum Seienden, das jeweils das menschliche Dasein umgibt, ist eine freie Möglichkeit des menschlichen Daseins. Wir nennen überhaupt die Art zu sein, die dem menschlichen Dasein und nur ihm eignet, wozu unter anderem als freie Möglichkeit das Erkennen gehört: Existenz. Der Mensch existiert — Dinge der Natur aber sind vorhanden. Wir fassen demnach das Erkennen als eine freie Möglichkeit der menschlichen Existenz.

Wenn wir versuchen, das Erkennen und insbesondere die Wissenschaft als Existenzmöglichkeit des Daseins zu interpretieren, dann fragen wir nach dem existenzialen Begriff der Wissenschaft. Was ist die Wissenschaft als Existenzmöglichkeit des menschlichen Daseins genommen? Wollten wir diese Frage nur einigermaßen befriedigend beantworten, dann müßten wir zuvor zurückgehen auf eine allgemeine Wesensbestimmung des menschlichen Daseins selbst, auf das, was zu seiner Wesensverfassung gehört. Das ist hier nicht durchzuführen. Statt dessen beachten wir nur zwei wesentliche Bestimmtheiten, die zur Existenz des Daseins gehören und ausreichen

für die vorläufige Kennzeichnung des Wesens der Wissenschaft: das In-der-Welt-Sein und die Freiheit.

Das menschliche Dasein ist das Seiende, das eine Welt hat, anders gewendet: die Seinsweise des Daseins, die Existenz, ist wesenhaft bestimmt durch das *In-der-Welt-Sein*. Welt meint das jeweilige Ganze, zu dem wir uns jederzeit verhalten. Auch der personale Bezug einer Existenz zur anderen ist nicht eine freischwebende Erkenntnisbeziehung zwischen Ich-selbst und Du-selbst als gleichsam isolierter Seelen, sondern jedes Selbst ist als faktisches in einer Welt, und das Sein des Selbst ist wesentlich dadurch bestimmt, daß es sich zu dieser Welt verhält.

Ein materielles Naturding dagegen, ein Stein, oder ein Gebrauchsding wie ein Stuhl hat keine Welt, seine Seinsart ist bar jeden Verhaltens zu einer Welt. Dergleichen Seiendes ist lediglich vorhanden. Das Vorhandene gehört freilich unter das Seiende, zu dem wir uns verhalten können. Es kann innerhalb unserer Welt vorhanden sein, es *kann* zu dem innerhalb der Welt Begegnenden gehören, *Innerweltliches* sein, muß es aber nicht. Wovon wir aber sagen, es sei innerweltlich wie die Natur z. B., das hat gleichwohl nicht die Seinsart, sich *zu* einer Welt zu *verhalten*, nicht die Seinsart des *In-der-Welt-Seins*. Es hat die Seinsart des Vorhandenseins, und ihm kann darüber hinaus die Bestimmung der Innerweltlichkeit zukommen, wenn ein Dasein existiert, das es durch sein In-der-Welt-Sein innerweltlich begegnen läßt. Die physische Natur kann nur innerweltlich vorkommen, wenn Welt, d. h. Dasein, existiert. Die Natur kann aber sehr wohl in ihrer eigenen Weise sein, ohne innerweltlich vorzukommen, ohne daß menschliches Dasein und damit eine Welt existiert; und nur weil die Natur *von sich aus* vorhanden ist, kann sie auch dem Dasein innerhalb einer Welt begegnen.

Für die erste Orientierung über die Struktur des Daseins und des In-der-Welt-Seins halten wir als expliziten Unterschied den zwischen Mensch und Stein fest. Der Stein ist weltlos, der

Mensch ist von einer Welt, zu der er sich verhält, betroffen. Bei dieser rohen Unterscheidung sind wir noch weit entfernt vom eigentlichen philosophischen Verständnis. Wir werden im Verlauf der Interpretation der »Kritik« sehen, wie grundwesentliche Schwierigkeiten der Kantischen Problematik darin ihren Grund haben, daß Kant das Phänomen der Welt verkennt und der Weltbegriff weder bei ihm noch bei seinen Nachfolgern ausgeklärt ist.

Mit Absicht übergingen wir bei der ersten Kennzeichnung des In-der-Welt-Seins Pflanzen und Tiere. Dieses Seiende ist nicht vorhanden, wie Steine es sind, es existiert aber auch nicht in der Weise, daß es sich zu einer *Welt* verhält. Gleichwohl finden wir bei Pflanzen und Tieren eine Art von Orientiertsein auf anderes Seiendes, das sie in gewisser Weise umgibt. Wir nennen diese Seinsart im Unterschied vom Vorhandensein der materiellen Dinge und von der Existenz des Menschen: Leben. Zwar spricht man von einer Umwelt der Tiere, es bleibt aber die Frage, was hier Welt besagt und ob hier streng genommen von Welt gesprochen werden darf. Denn das, was wir damit meinen, hängt wesentlich zusammen mit einer zweiten Wesensbestimmtheit des Daseins, die wir neben dem In-der-Welt-Sein noch kurz nennen.

Das menschliche Dasein, das eine Welt hat, ist ein Seiendes, dem es um seine eigene Existenz geht, so zwar, daß es sich selbst wählt oder sich der Wahl begibt. Die Existenz, die je unser Sein mit ausmacht, nicht aber allein bestimmt, ist Sache unserer *Freiheit,* und nur Seiendes, das sich entschließen kann und zu sich so oder so entschlossen hat, kann eine Welt haben. Welt und Freiheit stehen als Grundbestimmungen menschlicher Existenz im engsten Zusammenhang.

Die genannten Bestimmungen des Daseins — In-der-Welt-Sein und Freiheit — reichen aus für unsere Absicht, das Wesen der Wissenschaft aus der Seinsart des Daseins — der Existenz — zu interpretieren.

Aus der erstgenannten Bestimmung sind leicht weitere sichtbar zu machen. Dasein existiert: es ist in einer Welt, innerhalb dieser begegnet Seiendes, dazu sich das existierende Dasein verhält. Dieses innerweltliche Seiende, dazu Dasein sich verhält, ist in und durch und für dieses Verhalten *enthüllt*. In eins damit ist aber auch das sich verhaltende Dasein sich selbst enthüllt, das Existierende ist sich selbst offenbar, ohne Gegenstand einer bohrenden Selbstbeobachtung zu sein.

Jedoch ist das Verhalten zum innerweltlich Seienden zuerst und zunächst nicht das erkennende, gar im Sinne der wissenschaftlichen Erforschung des Seienden. Das vorherrschende Verhalten, durch das wir überhaupt das innerweltlich Seiende entdecken, ist das Verwenden, das Gebrauchen von Gebrauchsdingen, das Umgehen mit Fahrzeug, Nähzeug, Schreibzeug, Werkzeug zu . . ., Zeug im weitesten Sinn. Im Umgang mit Zeug lernen wir dieses allererst kennen. Nicht etwa haben wir zuvor ein Wissen von diesen Dingen, um sie dann in Gebrauch zu nehmen, sondern umgekehrt: das Gebrauchen als solches ist die Art des primären und angemessenen Kennenlernens, eine primäre und eigene Weise der Entdeckung des innerweltlich Seienden. Imgleichen enthüllen wir die Natur in ihrer Gewalt und Macht nicht durch Reflexion über sie, sondern im Kampf mit ihr und Schutz gegen sie, im Herrwerden über sie — so enthalten die Naturmythen eine Geschichte dieses Kampfes mit der Natur, d. h., sie sind die Auslegungen eines ursprünglichen Verhaltens zu ihr. Ebenso enthüllen wir die alltäglichen Umstände und Zufälle der Begebenheiten innerhalb unserer Welt des Handelns nicht durch ein Begaffen der Welt, sondern: im Ergreifen oder Prüfen der Gelegenheiten werden uns erst Mißstände, Hindernisse, Stimmungen und Gefühle sichtbar. Der alltägliche Umgang mit dem innerweltlichen Seienden ist die primäre Art — und für viele oft die einzige Art — des Entdeckens der Welt. Dieser Umgang mit dem innerweltlich Seienden verhält sich — als Verwenden, Gebrauchen, Bewerkstelligen, Herstellen und so fort — zu Zeug und Zeugzusam-

menhängen wie Verkehrsordnungen einer Stadt und dergleichen, wir machen ›selbstverständlicherweise‹ davon Gebrauch.

In diesem Umgang mit den Dingen verstehen wir nun aber im vorhinein schon, was überhaupt so etwas wie Zeug oder Gebrauchsding besagt. Dieses Verstehen erlernen wir nicht erst im Verlauf des Gebrauchs, sondern umgekehrt: wir müssen im vorhinein schon dergleichen wie Zeug, den Zeugcharakter, verstehen, um uns zum Gebrauch eines bestimmten Zeuges anzuschicken. Dieses Verstehen, was Zeug heißt, öffnet uns zuvor schon den Horizont, damit wir uns zu einem bestimmten Zeug, es gebrauchend, verhalten können. Was wir lernen, ist nicht das Verstehen von Zeugsein überhaupt, sondern lernen können wir immer nur den bestimmten erwarteten und geforderten Gebrauch eines bestimmten Zeugs. Ebenso verstehen wir schon immer irgendwie im vorhinein, was Mächtigkeit der Natur besagt, und nur im Licht dieses Vorverständnisses von Mächtigkeit kann uns eine bestimmte Naturgewalt als solche überfallen.

Wir verstehen im vorhinein in gewisser Weise Zeughaftigkeit und ebenso Mächtigkeit von Naturmächten. Wir verstehen dergleichen — allein zunächst und zuerst achten wir nicht auf solches Verstehen und wissen gar nicht, daß wir dergleichen verstehen. Wir sind einzig mit dem bestimmten Zeugzusammenhang beschäftigt und von bestimmten Gewalten benommen. Dieses vorgängige Verstehen der Zeughaftigkeit und Mächtigkeit, ohne welches wir nie ein bestimmtes Zeug gebrauchen und von einer bestimmten Naturgewalt betroffen werden könnten, ist uns als solches verborgen. Und nicht nur ist uns dieses Verstehen — obzwar wir ständig darin existieren — verborgen, sondern auch das, was wir da verstehen: dergleichen wie Zeughaftigkeit und Mächtigkeit ist in diesem Verstehen nicht eigens erfaßt, nicht ausdrücklicher Gegenstand einer Besinnung, noch weniger etwa Thema einer begrifflichen Erkenntnis. Dieses Verstehen der Zeughaftigkeit und Mächtigkeit ist

uns verborgen, ist unthematisch, ungegenständlich, vorbegrifflich.

Was ist es aber, was da im Verstehen der Zeughaftigkeit und Mächtigkeit uns irgendwie offenbar ist? Der Umgang mit Zeug oder der Natur ist ein Verhalten zu Seiendem, und was uns im genannten Verstehen schon in gewisser Weise zugänglich ist, ist nichts anderes als die Seinsart und die Seinsverfassung des Seienden. Zu Seiendem, etwa zu Vorhandenem als Vorhandenem, können wir uns nur verhalten, wenn wir im vorhinein verstehen, was Vorhandensein besagt. Wir müssen demnach allgemein und grundsätzlich sagen: Mit dem Verstehen der Zeughaftigkeit, das allen Umgang mit Zeug allererst aufhellt, bekundet sich, daß alles Verhalten zu Seiendem ein Verstehen der Seinsart und Seinsverfassung des betreffenden Seienden in sich birgt.

Wir verstehen dergleichen wie *Sein* von Seiendem, aber weder begreifen wir dieses Sein, noch wissen wir, *daß* wir vorbegrifflich verstehen oder gar, daß gerade dieses Verstehen von Sein all unser Verhalten zu Seiendem primär *ermöglicht*. Über das Verhalten zu Seiendem hinaus und vor ihm und für es verstehen wir dergleichen wie Sein und Seinsverfassung, irgendwie ist in diesem Verstehen das Sein des uns begegnenden Seienden erfaßt in dem, was es überhaupt ist und wie es ist, und über das Seiende, das ὄν hinaus verstehen wir schon das Sein. Zwar ist es kein ausdrückliches Begreifen des Seins des Seienden. Das Verstehen des Seins ist noch nicht der λόγος des ὄν, kein ontologisches Begreifen, aber doch eben ein Verstehen des Seins des Seienden. Wir nennen daher dieses alles Verhalten zu Seiendem erhellende und führende Verstehen von Sein — weil es vorbegrifflich und ungegenständlich ist — *vorontologisches Seinsverständnis*. Im alltäglichen Umgang des Daseins mit seiner Welt liegt schon ein ihm selbst verborgenes, d. h. unausdrückliches vorontologisches Seinsverständnis.

Wir sahen schon, daß das Dasein im Verhalten zum innerweltlich Seienden zugleich ihm selbst offenbar ist als das Sei-

ende, das als es selbst existiert. Das Dasein versteht im Verhalten zu sich selbst als Seiendem auch schon das Sein dieses Seienden, das es selbst ist, als welches es selbst existiert. Es *versteht* die Seinsart seiner selbst, die Existenz, aber es *begreift* sie nicht, d. h. das Dasein vollzieht zunächst keinen begrifflichen Unterschied zwischen der Seinsart seiner selbst und der Seinsart der Dinge, zu denen es sich verhält, und das so wenig, daß es zunächst sein eigenes Sein mit dem der Dinge identifiziert. So ist es in allem mythischen Denken, und es ist eine Identifizierung, die auch nie ganz aus dem Dasein schwindet, sondern sich noch im Moment der Geworfenheit zeigt.

Noch langehin bleibt — sogar innerhalb der Philosophie — der begriffliche Unterschied zwischen der Seinsart des menschlichen Daseins und der Dinge im Dunkeln. Wir fangen heute erst an, hier ein zentrales Problem zu sehen und nach Wegen der Auflösung zu suchen, und wir werden zeigen, wie Kant — freilich in bestimmten Grenzen — gerade um diese Probleme herumirrt, ohne sie als solche zu sehen.

Wir erinnern an die erste Bestimmung, die wir von der Seinsart des Daseins gaben: Dasein existiert, es ist in der Weise des In-der-Welt-Seins. Jetzt können wir mit Rücksicht auf diese Grundbestimmung der Existenz das oben Erörterte zusammenfassen. Erstens: Wenn Dasein als faktisches *existiert*, d. h. *in einer Welt ist*, dann liegt für das Dasein damit immer schon Seiendes als irgendwie *enthülltes* vor. Zweitens: Zu diesem vorliegenden Seienden verhält sich das Dasein zunächst und zuerst in der charakterisierten Weise des *praktischen Umgangs*. Drittens: Das Seiende, womit das Dasein umgeht, wozu es sich verhält, aber auch es selbst als existierendes Seiendes — *alles* enthüllte Seiende ist im vorhinein schon hinsichtlich seines *Seins verstanden*, aber in einem *noch vorontologischen Seinsverständnis*.

Was wir in diesen drei Punkten zusammengefaßt haben, gehört wesenhaft zum Dasein, *bevor* es und *ohne* daß es je sich *wissenschaftlich* zur Welt verhält. In welcher Beziehung steht

nun *das wissenschaftliche Verhalten* als Existenzmöglichkeit des charakterisierten Daseins zu dem gekennzeichneten *vorwissenschaftlichen Umgang* mit dem Seienden? Wie entspringt es aus diesem?

β) Die Umstellung des vorwissenschaftlichen Verhaltens zum wissenschaftlichen durch den Grundakt der Vergegenständlichung. Vergegenständlichung als ausdrücklicher Vollzug des Seinsverständnisses

Im alltäglichen Verwenden und Gebrauchen der Dinge können wir uns eigens und ausdrücklich auf sie richten, etwa uns Maßnahmen überlegen, wie sie mit Rücksicht auf die Sachlage am besten einzurichten seien. Wenn wir so gleichsam im Handeln stillhalten und uns die Sachlage ansehen, dann ist *dieses* Betrachten noch kein theoretisch-wissenschaftliches Verhalten, kein *bloßes* Hinsehen und Betrachten, sondern es verbleibt noch ganz in der Haltung des Umgangs mit . . ., ist nur ein sich Umsehen, umsichtiges Sichauskennen. Auch dann ist unser Verhalten noch kein wissenschaftliches, wenn wir von jeglichem praktischen, besser: technischen Verhalten zu dem Seienden Abstand nehmen und lediglich betrachtend, beschaulich, kontemplativ beim vorhandenen Seienden verweilen. Mit dem Ausbleiben der technischen Hantierung, d. h. durch das *Fehlen* von etwas, ist nicht auch schon *positiv* eine neue Verhaltung und gar die wissenschaftliche da. Das Fehlen der Praxis, d. h. des technischen Umgangs mit den Dingen, ist so wenig charakteristisch für die Wissenschaft, daß diese gerade als solche technische Vorkehrungen und Hantierungen von sich aus fordert und einschließt. Jeder Aufbau einer Versuchsanordnung in der Naturwissenschaft zeigt das, Editionsarbeiten, philologische Untersuchungen, Ausgrabungen in der Archäologie und Kunstgeschichte bekunden das. Ebensowenig ist ein bloß beschauliches, kontemplatives Verhalten schon ein theoretisches. Worin liegt die eigene positive Wesensbestimmung des wissenschaftlichen Verhaltens, wenn das Fehlen der

Praxis und das nur kontemplative Verweilen für eine Wesenscharakteristik der Wissenschaft nicht zureichen? Wir fragen: Was charakterisiert die Umstellung des Verhaltens aus dem vorwissenschaftlichen zum wissenschaftlichen?

Beides, das wissenschaftliche wie das vorwissenschaftliche Verhalten, ist ein Erkennen im Sinne des Enthüllens des vordem Verhüllten, des Entdeckens des zuvor Verdeckten, des Erschließens des bislang Verschlossenen. Das *wissenschaftliche* Erkennen aber ist dadurch bestimmt, daß sich das existierende Dasein als frei gewählte Aufgabe die Enthüllung des schon irgendwie zugänglichen Seienden *um seines Enthülltseins willen* vorsetzt. Das freie Ergreifen der Möglichkeit eines solchen Enthüllens — als Aufgabe der Existenz — ist als Ergreifen des Enthüllens von Seiendem in sich selbst ein freies Sichbinden an das zu enthüllende Seiende als solches. Das Seiende selbst in dem, was es ist und wie es ist, wird durch diese Aufgabenstellung als die einzige Instanz, die nunmehr das untersuchende Verhalten regelt, frei übernommen. Damit fallen alle Abzweckungen des Verhaltens fort, die auf Verwendung des Enthüllten und Erkannten zielen, es fallen all jene Grenzen, die das Untersuchen in geplanter technischer Absicht beschränken — der Kampf ist einzig auf das Seiende selbst gerichtet und einzig darauf, es seiner Verborgenheit zu entreißen und gerade dadurch ihm zu seinem Recht zu verhelfen, d. h. es als das Seiende sein zu lassen, das es an sich ist.

Wir fragen: Welches ist das wesentliche Strukturmoment, durch das sich ein solches Verhalten — das Enthüllen des Seienden einzig um des Seienden in seiner Enthülltheit willen — konstituiert? Welches ist der Grundakt, durch den sich die Umstellung des vorwissenschaftlichen Verhaltens zum wissenschaftlichen vollzieht?

Wir nennen das Verhalten, dadurch sich wissenschaftliches Verhalten als solches konstituiert, die *Vergegenständlichung*. Was heißt Vergegenständlichung, und welches ist die Grundbedingung ihres Vollzugs?

Vergegenständlichung heißt: etwas zum Gegenstand machen. Gegenstand kann nur werden, was vordem schon ist. Seiendes braucht aber nicht, um zu sein was und wie es ist, notwendig Gegenstand zu werden. ›Seiendes wird Gegenstand‹ heißt nicht: Es kommt allererst in sein Sein, sondern: Als das Seiende, das es gerade schon ist, soll es für das erkennende Befragen Rede stehen. Rede stehend auf die Frage, was und wie und woher es ist, steht das Seiende dem enthüllenden Befragen entgegen.

Mit der Vergegenständlichung ist die Aufgabe gesetzt, das im Entgegenstehen von sich aus begegnende Seiende an ihm selbst aufzuweisen, d. h. zu bestimmen. Alles Bestimmen aber ist Unterscheiden, Abgrenzen, und in eins damit ein die Zusammengehörigkeit der Bestimmtheiten Sichtbarmachen. In dieser Enthüllung des Seienden wird es durch die Bestimmtheiten umgrenzt, umgriffen, begriffen. Die in solcher Enthüllung des Seienden erwachsenden Begriffe aber bedürfen jederzeit der Ausweisung und Bewährung ihres Inhalts an dem Seienden, das sie meinen und daraus sie geschöpft sind. Viele und ganz verschiedene Bezirke des Seienden können Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung werden. Je nach dem, was das Seiende seiner Sachhaltigkeit nach ist, sind die Zugänge zu ihm, seine Durchforschung und entsprechend die Begriffsbildung und Beweisart verschieden. Diesen verschiedenen Möglichkeiten der Vergegenständlichung können wir jetzt nicht nachgehen. Wir bleiben bei dem Grundakt der Vergegenständlichung und fragen: Welches ist die Grundbedingung ihres Vollzugs, was ihre primäre Leistung?

Wir sahen, daß das Verhalten zu Seiendem nur möglich ist auf dem Grunde einer vorgängigen Erhellung und Führung durch ein Seinsverständnis, das als solches kein Begreifen dieses Seins ist und auch an sich selbst nicht als ein solches Verhalten zum Seienden gewußt zu werden braucht. Aller Zugang zu und Umgang mit Seiendem enthüllt dieses auf dem Grunde eines zunächst vorontologischen Seinsverständ-

nisses. In den Wissenschaften soll nun Seiendes eigens Gegenstand der Enthüllung und enthüllenden Bestimmung werden. Das Seiende als Seiendes ans Licht zu bringen wird nun die eigentliche und einzige Aufgabe. Die Verwirklichung dieser Aufgabe wird also primär abhängen von der Verwirklichung der Grundbedingung, die zu aller Enthüllung von Seiendem gehört, vom Vollzug des Seinsverständnisses. Hier in den Wissenschaften, wo das Seiende als solches Gegenstand wird, bedarf es offenbar einer *ausdrücklichen* Ausbildung des Seinsverständnisses. Mit anderen Worten: Das Wesen der Vergegenständlichung liegt im ausdrücklichen Vollzug *des* Seinsverständnisses, in dem die Grundverfassung des Seienden verständlich wird, das Gegenstand werden soll. So bedarf z. B. die Aufgabe der historischen Vergegenständlichung des Seienden als Geschichte in sich eines ausdrücklichen Verstehens dessen, was zu Geschichte als solcher gehört, alle biologische Fragestellung und Untersuchung bewegt sich notwendig auf dem Grunde eines Verstehens von Leben, Organismus und dergleichen. Je ausdrücklicher und ursprünglicher dieses Verständnis ausgebildet wird, um so angemessener wird das Seiende enthüllbar, das die Wissenschaften jeweils zum Gegenstand machen.

Die Genesis einer Wissenschaft vollzieht sich in der Vergegenständlichung eines *Gebiets* des Seienden, und das sagt: in der Ausbildung des Verständnisses der *Seins*verfassung des betreffenden Seienden. In der Ausbildung dieses Seinsverständnisses erwachsen die Begriffe, die das eingrenzen, was z. B. geschichtliche Wirklichkeit als solche, was Seiendes als Lebendes im Grunde charakterisiert, d. h. die *Grundbegriffe* der betreffenden Wissenschaft. Mit der Ausbildung der Grundbegriffe umgrenzt sich der jeweilige Grund und Boden der bestimmten Wissenschaft und ihr Gebiet. Was so durch die Vergegenständlichung als Gebiet sich ausgrenzt, kann nun als Gegenstand *Thema* werden, der gegenständliche Zusammenhang kann in verschiedenen Hinsichten befragt und als Un-

tersuchungsgegenstand festgesetzt werden. Auf der Vergegenständlichung überhaupt baut sich die jeweilige Thematisierung auf.

Die Ausbildung der Vergegenständlichung des Gebietes, d. h. die Ausbildung des Seinsverständnisses und die Gewinnung der Grundbegriffe, vollzieht sich zunächst und zumeist naiv und ohne eigentliches Wissen um das, was hierbei vor sich geht. Daß aber in der Vergegenständlichung der wesentliche Prozeß der Genesis einer Wissenschaft liegt, und daß dieser Prozeß nichts anderes ist als die Ausbildung des Verstehens der Seinsverfassung des Seienden, das Thema werden soll, das zeigt sich unmißverständlich an der Genesis der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft. Wir erwähnen diese kurz, weil sie gerade für Kant das Vorbild der Wissenschaft überhaupt geworden und geblieben ist.

γ) Der Prozeß der Vergegenständlichung in der Genesis der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft

Natur ist für existierendes Dasein immer schon in gewisser Weise enthüllt und begegnet zunächst als Naturgewalt und Naturerzeugnis. Wir fragen jetzt nach der Art der Entstehung der Naturwissenschaft, die als Physik das Ganze der physisch-materiellen Natur zum Gegenstand hat. Mit der philosophischen Frage nach der Genesis der Physik als Wissenschaft suchen wir nicht nach den faktischen Motiven, Veranlassungen und Stadien des geschichtlichen Entwicklungsganges dieser Wissenschaft, sondern wir fragen: Was gehört zum notwendigen Wesen ihrer Genesis? Was ist das Entscheidende, wodurch die Physik zu der Wissenschaft wurde, als welche sie heute trotz immanenter Revolutionen feststeht?

Man pflegt oft und gern das Auszeichnende der neuzeitlichen Naturwissenschaft darin zu finden, daß sie eine *induktive* Wissenschaft sei, von den Tatsachen ausgehe im Unterschied von der angeblich nur spekulierenden mittelalterlichen Naturerkenntnis, die auf unkontrollierten Wegen die verborgenen Quali-

täten der Dinge zu erraten suchte. Allein, Tatsachen beobachtet schon die antike Naturwissenschaft in nicht geringem Umfang und die mittelalterliche nicht minder. Und eine reichere oder gar unübersehbare Anhäufung von Tatsachen macht eine weniger umfangreiche Kenntnis von Tatsachen nicht schon zur Wissenschaft.

Jedoch die Art — entgegnet man — *wie* die neuzeitliche Wissenschaft die Tatsachen berücksichtigt, ist wesentlich: sie arbeitet mit dem *Experiment*. Allein, auch die Antike und sogar die mittelalterliche Naturerkenntnis machen schon vom Experiment Gebrauch, und überdies findet dieses Mittel des Experiments schon ausgiebige Anwendung im Handwerk und in aller primitiven Technik und zwar so weitgehend, daß gerade erst aus solcher handwerklichen Technik zum Teil die moderne Naturwissenschaft entstanden ist. Das Experiment als solches kann also nicht den Wissenschaftscharakter der Naturwissenschaft bestimmen, so wenig wie die Beobachtung der Tatsachen.

Schließlich aber möchte man darauf hinweisen, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft sich dadurch vor der älteren auszeichnet, daß sie die experimentelle Tatsachenbeobachtung unter Anwendung der *Rechnung und Messung* durchführt. Aber hierauf muß erwidert werden: Auch die Antike kannte schon die Anwendung von Zahl und Maß in der Naturerkenntnis.

Die aufgeführten Momente — Tatsachenbeobachtung, Experiment, Rechnung — treffen, selbst wenn man sie zusammennimmt, nicht das Entscheidende in der Genesis der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Dieses liegt vielmehr darin, daß Galilei die Naturerkenntnis so orientiert, daß er — wenn auch nicht den Worten so doch dem Sinn nach — in folgender Weise fragt: Wie muß überhaupt Natur im vorhinein in den Blick genommen und bestimmt werden, damit der Tatsachenbeobachtung überhaupt *Natur*tatsachen zugänglich werden? Wie muß Natur im vorhinein bestimmt und gedacht werden, damit

das Ganze dieses Seienden als solches grundsätzlich der rechnenden Erkenntnis zugänglich wird? Die Antwort lautet: Die Natur muß vorgängig so in dem, was sie ist, umgrenzt werden, daß sie als ein geschlossener Zusammenhang von Ortsveränderungen materieller Körper in der Zeit befragbar und bestimmbar ist. Was die Natur als solche eingrenzt – Bewegung, Körper, Ort, Zeit – muß so gedacht werden, daß eine mathematische Bestimmbarkeit ermöglicht wird. Die Natur muß auf ihre mathematische Verfassung hin zuvor *entworfen* werden.

Die Grundleistung von Galilei und Kepler war der ausdrückliche Vollzug des mathematischen Entwurfes der Natur. Was ist das aber anderes als der Entwurf *der* Verfassung, die das Seiende ›Natur‹ im Sinne des physisch-materiellen Seienden als solchen konstituiert, d. h. der Entwurf der Seinsverfassung der Natur. Der Entwurf der Natur aber ist die vorweg vollzogene Enthüllung dessen, als was Natur qua Natur im vorhinein verstanden werden muß. Der mathematische Entwurf der Natur macht demnach das ausdrücklich und bestimmt das als ein geschlossenes Gebiet, was bislang in aller beobachtenden, experimentierenden, rechnenden und messenden Naturerkenntnis unausdrücklich immer schon gemeint war. Mit diesem Entwurf gewinnt die Seinsverfassung des Seienden, das wir Natur nennen, eine erste ausdrückliche begriffliche Bestimmtheit.

Erst durch die ausdrücklich verstandene und aufgehellte Seinsverfassung erhält das Seiende selbst, dessen Seinsverfassung sie ist, das rechte Licht, denn erst aufgrund der Erhellung der Seinsverfassung kann das durch sie bestimmte Seiende *als* das Seiende, das es ist, erkennenden Fragen entgegenstehen und umgrenzbarer, bestimmbarer Gegenstand, Gegenstandsgebiet und somit Thema werden. Erst im Lichte des mathematischen Entwurfes der Natur, d. h. in der Umgrenzung durch die Grundbegriffe Körper, Bewegung, Geschwindigkeit, Ort, Zeit, werden bestimmte Natur*tatsachen* als *Natur*tatsachen zugänglich. Erst auf dem Grunde der ent-

hüllten mathematischen Verfassung der Natur bekommt die erkennende Bestimmung der Natur nach Maß, Zahl und Gewicht Recht und Sinn.

Im mathematischen Entwurf der Natur vollzieht sich die primäre Vergegenständlichung dieses Seienden, und in dieser Vergegenständlichung der Natur konstituiert sich die Erkenntnis der Natur als wissenschaftliche Erkenntnis. Das Entscheidende und Folgenreiche der Leistungen Galileis und Keplers war nicht Tatsachenbeobachtung und Experiment, sondern die Einsicht, daß es so etwas wie pure Tatsachen gar nicht gibt, daß Tatsachen als solche erst erfaßt und in den Versuch eingestellt werden können, wenn das Gebiet der Natur als solches umgrenzt ist. Umgekehrt formuliert: In jeder vermeintlich reinen Tatsachenforschung liegen immer schon Vormeinungen über die Bestimmtheit des Gebietes, innerhalb dessen sie aufgefunden werden, und die Tatsachen für sich vermögen die Seinsverfassung als solche nicht aufzuhellen.

Aus dem bisher Erörterten ist deutlich geworden, daß und inwiefern das *Wesen der Wissenschaft* als Enthüllung des Seienden um seiner Enthülltheit willen in der *Vergegenständlichung* liegt. Durch die Vergegenständlichung, d. h. den Entwurf der Seinsverfassung, gewinnt die Wissenschaft allererst Grund und Boden und umgrenzt zugleich ihr Forschungsgebiet. In der Art und Weise, wie sie ihren Grund, ihr Gebiet gewinnt, begründet sich die Wissenschaft selbst. In gewisser Weise ist damit schon die weitere Frage beantwortet: Was besagt überhaupt Grundlegung einer Wissenschaft?

b) Der Bezug von Wissenschaftsbegründung und Philosophie

Eine Wissenschaft von Seiendem begründet sich in der Vergegenständlichung, beziehungsweise durch den Grundakt des Entwurfs der Seinsverfassung des Seienden, das sich als Gegenstandsgebiet der betreffenden Wissenschaft umgrenzen soll. Ist diese in den Wissenschaften selbst in ihrem Anfang voll-

zogene Selbstbegründung schon eine *Grundlegung* der Wissenschaft? Ja und nein. Ja insofern, als die Wissenschaft durch den Entwurf der Seinsverfassung überhaupt ihren Grund und ihr Gebiet gewinnt; nein, insofern gerade dieser Entwurf innerhalb der jeweiligen Wissenschaft an eine notwendige Grenze stößt, d. h. insofern diese Selbstbegründung der Wissenschaft von sich aus eine ursprünglichere Begründung fordert. Diese Begründung des von der Wissenschaft selbst vollzogenen Entwurfes der Seinsverfassung ihres Gebietes kann ihrem Wesen nach von den Wissenschaften selbst nicht geleistet werden. Um das Gesagte zu verdeutlichen, fragen wir: Inwiefern kommt die in der Wissenschaft vollzogene Selbstbegründung, d. h. der von ihr geleistete Entwurf der Seinsverfassung ihres Gebietes, an eine notwendige Grenze? Welches ist die von der Wissenschaft selbst geforderte Grundlegung?

α) Die Grenze der Selbstbegründung der Wissenschaft

In dem Entwurf der Seinsverfassung eines Gebietes, des Gebietes ›Natur‹ zum Beispiel, liegt eine Besinnung auf das, was das Seiende überhaupt ist und wie es ist. Das Seinsverständnis wird in gewisser Weise ausdrücklich, und es versteht das, was es versteht, auf Begriffe zu bringen. Der Entwurf der Seinsverfassung der Region ›Natur‹ ist eine Umgrenzung der Grundbegriffe dieses Gebietes: Bewegung, Körper, Ort, Zeit. Aber diese jeweilige Umgrenzung der Grundbegriffe der Wissenschaften geht nur soweit, als sie durch die spezifischen Aufgaben der Wissenschaften gefordert ist, wie z. B. durch die Aufgabe der Erforschung des bewegten Körpers in Raum und Zeit. Das will sagen: Der Physiker definiert zwar, was er unter Bewegung versteht, er umgrenzt, was Ort und Zeit heißen, wobei er sich zum Teil auf vulgäre Begriffe beruft. Aber er macht nicht das Wesen der Bewegung als solches zum Thema seiner Untersuchung, er erforscht nur bestimmte Bewegungen. Der Physiker fragt nicht nach dem Wesen der Zeit, sondern er

gebraucht sie als das, mit Rücksicht worauf er die Bewegungen mißt.

Während die Fragestellungen und Untersuchungen hinsichtlich seines Gegenstandes — des physischen Seienden — ihre eigene Bestimmtheit und Sicherheit haben, wird er in seinen Überlegungen über Raum, Zeit und Bewegung unsicher, denn seine Methoden versagen hier. Die Folge ist, daß er sich abwendet von einer weiteren Besinnung auf die in den Grundbegriffen gemeinten ›Allgemeinheiten‹. Dasselbe zeigt sich an anderen Wissenschaften in verschiedener Weise. Was zur Seinsverfassung des Seienden gehört, das wir ›Leben‹ nennen, ist weitgehend unbestimmt; trotzdem kann der Biologe dieser sogenannten allgemeinen Begriffe nicht entraten. Zugleich ist für die historischen Wissenschaften und die Geschichte dunkel, was zur Geschichtlichkeit überhaupt gehört. Hier bewegt sich das meiste — ebenso wie bezüglich der Grundbegriffe der Sprache überhaupt — in einer unbestimmten Allgemeinheit. Es herrscht hier eine in gewisser Weise berechtigte Scheu der Forscher, diesen sogenannten Allgemeinheiten weiter nachzufragen. Es meldet sich das nicht weiter geklärte Bewußtsein, daß hinsichtlich dieser Grundbegriffe ihrer Wissenschaft gerade die Methoden dieser Wissenschaft versagen. Die Grundbegriffe der Philologie lassen sich nicht mit Hilfe der philologischen Methode aufklären, die Grundbegriffe der Geschichte lassen sich nicht durch Quellenforschung bestimmen, nicht einmal fassen.

Andererseits dringt die Einsicht langsam durch, daß die eigentliche Entwicklung und Geschichte einer Wissenschaft sich nicht in der Entdeckung neuer Tatsachen vollzieht, sondern in der Umbildung ihrer Grundbegriffe, d. h. in der Wandlung des Verständnisses der Seinsverfassung des betreffenden Gebietes.

Aus all dem wird deutlich, daß die von den Wissenschaften selbst vollzogene und in sich notwendige und berechtigte Selbstbegründung innerhalb der Wissenschaft selbst ins Un-

bestimmte und Unsichere gerät. Es fehlt plötzlich an der sicheren Methode des Fragens nach dem, was in den Grundbegriffen *als solchen* gemeint ist, es fehlt an dem Boden, diese Grundbegriffe *selbst* auszuweisen, d. h. echt zu begründen. Positiv gesprochen: Das in den Grundbegriffen Gemeinte zeigt weitere und engere Möglichkeiten einer neuen Bestimmbarkeit. Anders gewendet: Die im Entwurf der Seinsverfassung von der Wissenschaft selbst vollzogene Selbstbegründung bedarf ihrerseits einer Begründung, die offenbar diese Wissenschaft mit ihren Methoden nicht mehr leisten kann. *Diese notwendige Begründung der Selbstbegründung der Wissenschaft ist die eigentliche Grundlegung der Wissenschaft.*

β) Wissenschaftsbegründung als regionale Ontologie. Begründung der ontologischen Fragestellung in der Philosophie als Fundamentalontologie

Wir versuchen im folgenden, die Bedeutung der von der Wissenschaft selbst geforderten Begründung ihrer Selbstbegründung klarzulegen.

Wir sahen: Das, wobei die Wissenschaften vom Seienden versagen, ist die Besinnung auf die Grundbegriffe; die Überlegungen über das sogenannte ›Allgemeine‹, auf das sie stoßen, werden um so schwankender und dunkler, je mehr die Besinnung versucht, das in den Grundbegriffen Gemeinte als solches zu treffen. Gemeint aber ist in den Grundbegriffen die Seinsverfassung des Seienden, nicht das Seiende selbst in seinem seienden Zusammenhang. Gerade um dieses zu erforschen, sind die wissenschaftlichen Methoden ausgebildet worden, aber sie sind nicht zugeschnitten darauf, das Sein dieses Seienden zu untersuchen. Soll das geschehen, dann bedarf es nicht einer Vergegenständlichung des *Seienden*, z. B. der seienden Natur im Ganzen, sondern der *Seins*verfassung der Natur oder des Seins dessen, was in der Weise des Geschichtlichen ist.

Daraus wird klar: Was an der *Grenze* der Überlegungen der Wissenschaften steht, das ist die *thematische* Besinnung auf das im Entwurf der Seinsverfassung gemeinte *Sein als solches*; die Begründung der Selbstbegründung der Wissenschaften, d. h. ihre Grundlegung, besteht in der Umbildung des vorontologischen Seinsverständnisses zu einem ausdrücklichen ontologischen. Dieses fragt *thematisch* nach dem Begriff des Seins und der Seinsverfassung als solcher. Die Grundlegung einer Wissenschaft ist nicht etwas, was an diese äußerlich angegliedert wird, sondern: Grundlegung der Wissenschaften von Seiendem ist Ausbildung des in ihnen je schon notwendig gelegenen vorontologischen Seinsverständnisses zur Erforschung und Wissenschaft des Seins, zur *Ontologie*.

Da jede Wissenschaft je ihr Gebiet, ihre Region von Seiendem zum Gegenstand hat, bezieht sich die entsprechende ontologische Besinnung je auf die eine Region bestimmende *regionale Seinsverfassung*. In jeder Wissenschaft von einem Gebiet des Seienden liegt schon latent eine ihr zugehörige, von ihr selbst aber nie, und zwar grundsätzlich nie ausbildbare regionale Ontologie.

Die Frage nach der Seinsverfassung des Seienden ist jedoch nicht nur auf das Seiende eingeschränkt oder primär bezogen, das gerade Gegenstand einer faktischen Wissenschaft ist, vielmehr kann und muß alles Seiende, wie immer es an ihm selbst zugänglich wird, hinsichtlich seiner Seinsverfassung interpretiert werden, z. B. die Welt, so wie sie dem praktischen Dasein unmittelbar zugänglich ist.

Alle ontologische Fragestellung vergegenständlicht das Sein als solches. Alle ontische Untersuchung vergegenständlicht das Seiende. Die ontische Vergegenständlichung ist aber nur auf dem Grunde und durch den ontologischen, beziehungsweise vorontologischen Entwurf der Seinsverfassung möglich. Zugleich aber bedarf auch die ontologische Fragestellung und Vergegenständlichung des Seins einer ursprünglichen Begründung, und diese wird durchgeführt von der Forschung, die wir

Fundamentalontologie nennen. Ontologie, genommen in diesem universalen und radikalen Sinn, ist nichts anderes als das Wesen der Philosophie. Freilich haben wir dieses jetzt nur in einer rohen Rahmenbetrachtung bestimmt und wissen noch nichts von dem, was das Zentrum der philosophischen Problematik — die Fundamentalontologie — an Rätseln in sich birgt. Genug, wenn wir jetzt sehen, was die *Grundlegung einer Wissenschaft des Seienden* besagt, daß sie sich als *Ontologie* vollzieht und als solche sich in der *Philosophie* abspielt.

Jetzt vermögen wir auch schon etwas deutlicher zu fassen, was diese ›Allgemeinheiten‹ sind, auf die jede Wissenschaft in sich selbst stößt, um davor als etwas Unbestimmtem zurückzuweichen — oder freilich, was auch vorkommt, verantwortungslos darüber zu schwatzen. Dieses vermeintlich vage, unbestimmte *›Allgemeine‹* hat seine eigene Bestimmtheit, Notwendigkeit und spezifische Faßbarkeit. Wir sprachen in den bisherigen Überlegungen ständig von dem, was hinsichtlich des Seienden schon vorgängig verstanden, d. h. im vorhinein schon entworfen, also enthüllt sein müsse, damit dieses als Seiendes begegnen kann. Dieses vorgängig und im vorhinein das Seiende als Seiendes *Bestimmende*, die Seinsverfassung, die das Seiende *als* das, das es ist, allererst *ermöglicht*, ist dasjenige, was in gewisser Weise ›früher‹ ist als das Seiende, *a priori* ist.

Dieses vorgängig und früher als das Seiende Verstandene wird freilich gerade später und am spätesten begriffen. Zwar kann Seiendes in vorläufigen Stadien der Wissenschaft — als Naturerkenntnis vor Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft — durchforscht werden, *ohne* daß ein ausdrückliches Seinsverständnis hinsichtlich des betreffenden Seienden sich ausbildet. Aber andererseits ist Tatsache, daß sich gerade die Wissenschaften aus der Philosophie entwickelt haben, und daß man in der Antike die einzelnen Wissenschaften einzelne Philosophien nannte. Hier offenbart sich ein wenn auch dunkles Wissen darum, daß alle Besinnung über Seiendes, alle

Wissenschaft, schon Sein versteht und hinsichtlich ihrer Möglichkeit von der Stufe der Ausbildung dieses Seinsverständnisses abhängt.

Alle Wissenschaft ist latent und im Grunde Philosophie. Die Philosophie selbst aber liegt im Grunde des menschlichen Daseins als faktische Möglichkeit beschlossen. Denn bei der vorläufigen Kennzeichnung des Daseins hörten wir: Das Dasein existiert, es ist in einer Welt, und zwar so, daß es sich zu Seiendem innerhalb der Welt — aber auch zu sich selbst als Seiendem — verhält. Dieses Verhalten zu Seiendem aber, das ist jetzt deutlich geworden, gründet in einem vorgängigen Verstehen des Seins des Seienden, und zwar in einem zumeist vorontologischen. Das Seinsverständnis ermöglicht allererst das existierende Verhalten des Daseins zu seiner jeweiligen Welt und zu sich selbst. Das Seinsverständnis ist sonach die ursprünglichste Bedingung der Möglichkeit der menschlichen *Existenz*. In den *Wissenschaften* wird dieses Seinsverständnis in gewisser Weise ausdrücklich; es bringt sich auf Begriffe, und zwar bezüglich bestimmter Gebiete des Seienden, die die Wissenschaften zum Thema machen. Ausdrücklich und eigens thematisch ergriffener Gegenstand wird das Sein in der *Ontologie*, d. h. in der *Philosophie*. Diese ist demnach die frei ergriffene Aufgabe der Erhellung und Ausbildung des zum Wesen der menschlichen Existenz gehörigen Seinsverständnisses. Gerade weil aber das Seinsverständnis überhaupt, sei es vorontologisch oder ontologisch, die ursprünglichste und notwendigste Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Existenz ist, gerade deshalb ist das Ergreifen der Aufgabe seiner Erhellung, d. h. die Philosophie, die freieste Möglichkeit der menschlichen Existenz. Nur wo ursprünglichste Notwendigkeit bindet, da allererst ist höchste Freiheit möglich.

Die Wissenschaften vom Seienden haben eine faktische Notwendigkeit in sich, man kann sich mit ihnen beschäftigen, sie lernen, sogar an ihren Forschungsvorhaben arbeiten, ohne sich um die in ihnen notwendig — obzwar verborgen — liegende

Philosophie und um diese überhaupt zu kümmern. Das Existieren in der Wissenschaft ist in gewissem Sinn möglich ohne Philosophie. Es geht auch ohne sie, man kann sich vor ihr drücken. Man *kann* es, weil gerade die Philosophie Sache der höchsten persönlichen *Freiheit* ist. Man kann sich vor der Philosophie drücken, und es bleibt alles beim Alten, man kann sie aber auch als radikalste Notwendigkeit der menschlichen Existenz frei ergreifen, freilich nur dann, wenn die einzelne Existenz sich selbst versteht — das heißt aber immer: sich entschlossen hat, sich selbst zu verstehen.

Wir fassen zusammen: *Die Selbstbegründung der Wissenschaften bedarf ihrerseits der Begründung*, weil zu ihr ein vorontologisches Seinsverständnis gehört, zu dessen Aufhellung die Wissenschaften des Seienden grundsätzlich außerstande sind. *Die Begründung der Selbstbegründung* der Wissenschaften vom Seienden vollzieht sich in den *regionalen Ontologien*. Die Ontologie also vollzieht allererst die Grundlegung einer ontischen Wissenschaft. *Grundlegung einer Wissenschaft von Seiendem heißt: Begründung und Ausbildung der ihr zugrundeliegenden Ontologie.* Diese Ontologien gründen ihrerseits in der *Fundamentalontologie*, die das *Zentrum der Philosophie* ausmacht. Jede Wissenschaft vom Seienden birgt in sich notwendig eine latente, mehr oder minder ausgebildete und sie tragende und begründende Ontologie.

Nach der jetzt vollzogenen Klärung dessen, was Grundlegung einer Wissenschaft überhaupt besagt, sind wir vorbereitet genug, um zu unserer nächsten Frage überzugehen: Warum ist für Kant die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft vom übersinnlichen Seienden eine Kritik der reinen Vernunft?

§ 3. Die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft als »Kritik der reinen Vernunft«

a) Die Kantische Interpretation ontologischer Erkenntnis

α) Erkenntnis a priori

Kants Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft handelt als »Kritik der reinen Vernunft« von der Vernunft. Da die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt, also die theoretische Erkenntnis, zum Problem steht, muß genauer gesagt werden: Problem der »Kritik« ist die *theoretische* Vernunft. Und zwar handelt die »Kritik« von unserer, der *menschlichen* theoretischen Vernunft, nicht von einem undefinierbaren Bewußtsein überhaupt.

Was bedeutet der Titel ›Vernunft‹? Mit wenigen Worten ist das nicht eindeutig zu sagen, weil Kant diesen Titel zwar jeweils in bestimmter Weise, aber im Ganzen doch vielfältig gebraucht. Die theoretische Vernunft wird überdies oft mit dem Verstand identifiziert, wobei dann der Ausdruck ›Verstand‹ auch, wie Kant sagt, eine »weitläufige Benennung«[1] darstellt. An einer anderen Stelle sagt Kant: »Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen«[2]. Allgemein können wir sagen: ›Vernunft‹ oder ›Verstand‹ bezeichnen das Vermögen zu denken, d. h. durch Begriffe sich etwas vorzustellen. Vernunft oder Verstand sind das *Vermögen der Begriffe*.

Der Begriff ist nach Kant »eine allgemeine (repraesentatio per notas communes) ... Vorstellung«[3], und sofern der Begriff etwas Allgemeines enthält, ist er in seinem Wesen die Regel der denkenden Bestimmung der einzelnen Fälle, die unter ihn

[1] K. d. r. V. B 169, A 131
[2] a. a. O. B 863, A 835
[3] Vorlesungen über Logik, hrsg. von Jäsche, § 1, Cass. VIII, S. 399

fallen. Vernunft oder Verstand lassen sich daher auch als das *Vermögen der Regeln* bezeichnen.

Jede Regel aber hat ihren Grund, ihr Prinzip, gemäß dem sie regelt, daher ist die Vernunft dann das *Vermögen der Prinzipien der Regeln*. Die Vernunft ist gegenüber der Sinnlichkeit das höhere Erkenntnisvermögen, so daß Kant in der Einleitung fast gleichlautend sagt: »Nun ist Vernunft das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt.«[4]

Was ist nun die Bedeutung von ›Erkenntnis a priori‹? Was in der »Kritik« damit gemeint und zum Problem gemacht ist, wird uns noch eingehend beschäftigen. Vorläufig möge die folgende Erläuterung genügen: ›Erkenntnis a priori‹ bedeutet Erkenntnis aus Begriffen, nämlich eine Erkenntnis, die das denkende Ich im vorhinein von sich aus — ohne Beihilfe der Erfahrung — durch das rationale Denken vollziehen kann; alles was durch das Denken als solches erkenntnismäßig gewonnen und zugänglich wird, heißt ›a priori‹. Auf die Gründe dieser Benennung ist jetzt noch nicht einzugehen.

Wir hörten schon, daß die theoretisch-dogmatische Metaphysik, die Kant bekämpft, im wesentlichen Erkenntnis des Übersinnlichen aus »bloßen Begriffen« a priori ist. Freilich ist es nun gerade Kant, der dem Titel ›a priori‹ einen weiteren Gehalt und eine grundsätzlichere Bedeutung gibt als dieser Ausdruck sie früher hatte. ›Vernünftig‹ heißt: ›a priori erkennend‹[5]. Weil also die Vernunft das Vermögen der Begriffe, d. h. Erkenntnis a priori ist, und zugleich das Vermögen der Regeln, d. h. der Prinzipien derselben ist, kann sie bestimmt werden als das »Vermögen der Prinzipien der Erkenntnis a priori«. An einer anderen Stelle nennt Kant die Vernunft ausdrücklich und direkt »das Vermögen der Prinzipien«[6].

[4] K. d. r. V. B 24, A 11
[5] a. a. O. B IX
[6] a. a. O. B 356, A 299

Was besagt aber nun ›reine‹ Vernunft? »Es heißt aber jede Erkenntnis rein, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntnis schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig a priori möglich ist.«[7] Erkenntnis a priori bedeutet also jetzt ein *schlechthin* erfahrungsfreies Erkennen aus Begriffen. Kant verwendet mithin den Titel ›a priori‹ in einem weiten und in einem engen und strengen Gebrauch. Als Beispiel apriorischer Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis aus bloßen Begriffen, wurde die theoretisch-dogmatische Metaphysik angeführt. In ihr ist es nun nicht ausgeschlossen, sondern sogar das Gewöhnliche, daß ihre Begriffe der Welt, der Seele, zum Teil durch eine Erfahrungserkenntnis mitbestimmt sind, also nicht aus dem reinen, d. h. erfahrungsfreien Denken rein *erdacht*. Wohl aber geht nun nach Kant die dogmatische Metaphysik so vor, daß sie durch bloße logische *Analyse* dieser Begriffe rein rational in der Erkenntnis fortzuschreiten sucht. Diese apriorische Erkenntnis ist keine schlechthin reine, weil in der Gewinnung der Begriffe die Erfahrung nicht nur Veranlassung ist, sondern den Inhalt mitgibt. *Schlechthin a priori* ist dagegen die Erkenntnis, die den *Gehalt* ihrer Begriffe — ohne daß Erfahrung etwas beiträgt — aus dem Denken und der Vernunft schöpft. Und so sagt Kant: »Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält.«[8] Oder er bezeichnet in der Vorrede zur »Kritik« die reine Vernunft als »unser Vermögen, nach Prinzipien a priori zu urteilen«. Diese letzte Bestimmung macht ein Weiteres deutlich: Die reine Vernunft ist ein *menschliches* Vermögen, und dieses Vermögen der Erkenntnis ist das Vermögen zu *urteilen*. Für das Nachfolgende ist es wichtig festzuhalten: Erkenntnis aus Begriffen ist urteilende Erkenntnis oder kurz: Urteilen.

[7] a. a. O. A 11
[8] a. a. O. B 24, A 11

β) Die Bedingungen der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt

Die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft hat als »Kritik der reinen Vernunft« die reine Vernunft zum Thema, d. h. das Vermögen der Prinzipien, der Gründe und Regeln reiner Erkenntnis a priori. Kant nennt zuweilen auch die »Kritik der reinen Vernunft« »Kritik des reinen Verstandes«[9]. Was hier ›Kritik‹ besagt, lassen wir noch ganz beiseite. Wir halten fest: Es geht um die Grundlegung der Metaphysik als einer Wissenschaft vom Seienden. Mithin muß, soll diese Wissenschaftsgrundlegung radikal sein, zuvor geklärt werden, worin überhaupt eine Wissenschaft des Seienden gründet, mag das Seiende sein welches immer. Die Vorfrage ist also: Welches sind die Gründe, die Prinzipien der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden, einer ontischen Wissenschaft?

Bereits früher wurde angedeutet, daß Kant als das Ideal einer Wissenschaft vom Seienden die mathematische Naturwissenschaft vorschwebte. Das ist kein Zufall und keine private Vorliebe Kants, denn durchgängig wird seit der Antike bis über Kant hinaus das Seiende primär im Sinne des Seienden ›Natur‹ verstanden — Seiendes ist das Vorhandene, und Wissenschaft vom Seienden ist also primär Wissenschaft von der Natur. Demnach spielt in der Kantischen Problemstellung — der Frage nach dem Grunde der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt — die mathematische Naturwissenschaft eine maßgebend exemplarische Rolle. Ich sage mit Absicht: eine *exemplarische* Rolle, denn was Kant untersuchen will, ist das *grundsätzliche* Problem der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden, nicht will er eine sogenannte Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaft geben. Seine Fragestellung ist eine grundsätzliche und nicht auf eine bestimmte Wissenschaft des Seienden bezogen. Kant wollte nicht die Metaphysik als Wissenschaft von einem *bestimmten* Seienden der mathematischen Naturwissenschaft

[9] a. a. O. B 345, A 289

als einer anderen *bestimmten* Wissenschaft des Seienden *angleichen* und die Möglichkeit der Metaphysik mit Rücksicht auf die Möglichkeit jener entscheiden. Weil aber nun für Kant die traditionelle Wissenschaft des Seienden als des Vorhandenen unerschüttert und selbstverständlich bleibt, das Seiende also in gewisser Weise identisch genommen wird mit dem Seienden der vorhandenen Natur, erhält zwangsläufig die Naturwissenschaft in der grundsätzlichen Erörterung der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt einen Vorrang. Dadurch aber, daß Kant im Sinne der Tradition *Seiendes* dem *Vorhandenen* gleichsetzt, kommt, wie es sich in der Interpretation der »Kritik« noch zeigen wird, in seine Problemstellung eine wesentliche Verengung.

Die grundsätzliche Frage, worin eine Wissenschaft vom Seienden überhaupt gründe, führt vorher zurück auf die Frage: Was gehört überhaupt zu wissenschaftlicher Erkenntnis als solcher? Aus dem Wesen der *Erkenntnis* selbst muß aufgeklärt werden, was zur Wissenschaft gehört, und wie das, was zu ihr gehört, aus bestimmten aufzuweisenden Gründen möglich ist. Nicht aber löst Kant das Problem so, daß er das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft — d. h. diese als eine bestehende Wissenschaft — voraussetzt und dann nachträglich fragt, wie diese möglich sei. So schreibt Kant im Hinblick auf den in der »Kritik« eingeschlagenen Weg zur Lösung seiner Fragestellung in den »Prolegomena«: »Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht.«[10] Kant setzt nicht die Geltung der *Wissenschaft* voraus, sondern versucht aus der reinen Vernunft selbst als dem ursprünglichen Vermögen der *Erkenntnis* die Möglichkeit und

[10] Kant, Prolegomena § 4, Cass. IV, S. 23

die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt zu exponieren.

Wohl dagegen ist die mathematische Naturwissenschaft für Kant wichtig geworden, insofern sie ihm einen Fingerzeig gab für die Entdeckung des fundamentalen und zentralen Problems der »Kritik« als Grundlegung der Wissenschaft. Kant sah zum ersten Mal deutlich, was in gewisser Weise Plato schon entdeckt hat, daß die Wissenschaft vom Seienden, insbesondere der Natur, zuvor schon dieses Seiende bestimmt haben muß in seiner Seinsverfassung, um es als Seiendes zum Thema machen zu können. Kant formuliert das in folgender Weise: »Als *Galilei* seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit *Stahl* Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denk-

art lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.«[11]

Freilich ist diese Kantische Darstellung des von uns schon besprochenen Zusammenhangs des vorontologischen Seinsverständnisses und der Vergegenständlichung und Thematisierung des Seienden nicht nur eine andere sprachliche Formulierung, sondern es liegt der Kantischen Darstellung eine bestimmte Auffassung des Problems zugrunde, die wir der positiven Kritik unterziehen werden. Aber davon noch abgesehen, Kant sah wieder in aller Deutlichkeit das Platonische Problem, daß dem Seienden Prinzipien seines Seins zugrundeliegen. Und diese seine Einsicht führte Kant zur Entdeckung des zentralen Problems, das innerhalb der Aufgabe der Grundlegung einer Wissenschaft vom Seienden überhaupt gestellt werden muß.

Am Beispiel der mathematischen Naturwissenschaft zeigt sich, daß in der Wissenschaft vom Seienden *Vernunft* liegt, d. h. darin etwas *a priori* erkannt werden muß[12]. Anders gewendet[13]: Es wird in den Wissenschaften vom Seienden über die Gegenstände etwas festgesetzt, ehe sie uns gegeben werden, und diese apriorische, d. h. erfahrungsfreie — vor aller Erfahrung vollzogene — Festsetzung über die Gegenstände ermöglicht gerade erst, daß diese Gegenstände uns gegeben werden können als das, was sie sind. Diese apriorischen Festsetzungen sind *vor* aller Erfahrung gültig *für* alle Erfahrung, d. h. sie ermöglichen diese.

[11] K. d. r. V. B XII–XIV
[12] a. a. O. B IX/X
[13] a. a. O. B XII

Diese apriorischen Festsetzungen sagen etwas über die Gegenstände aus, sie geben von ihnen etwas zu erkennen — sie *erweitern* unser Wissen von dem Gegenstande. So liegen allen Naturwissenschaften im vorhinein Sätze und Erkenntnisse zugrunde, wie z. B. der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: »Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.«[14] Ferner der Grundsatz der Kausalität: »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.«[15] Diese Sätze sagen a priori etwas über die Natur aus, genauer: Sie sagen, was überhaupt zu einer Natur als Natur gehört. In ihnen liegt eine Erkenntnis dessen, was Natur ist, und gleichwohl sind doch diese Erkenntnisse nicht durch die Erfahrung begründet. Daß jede Veränderung die Wirkung einer vorangehenden Ursache ist, das sagen wir nicht, weil wir es öfter beobachtet haben. Aufgrund der Beobachtung konnten wir nur sagen: Bisher zeigte es sich so, daß jede Veränderung auf eine Ursache zurückgeht. Ob das aber überall und jederzeit von den Naturveränderungen gilt, ist nicht auszumachen. Der Grundsatz der Kausalität drückt vielmehr eine Erkenntnis aus, die ihrem Sinne nach etwas meint, das notwendig und allgemein dem zukommt, was wir Natur nennen. In diesem Grundsatz und in anderen haben wir eine Erkenntnis der Natur, des Seienden, die nicht auf Erfahrung gegründet ist und sein kann, sondern eine Erkenntnis von solchem ist, was der Natur überhaupt im vorhinein, *a priori*, zukommt. Wir sagen: *Der Satz der Kausalität ist eine vorontologische beziehungsweise ontologische Erkenntnis der Natur.* Er ist eine Erkenntnis dessen, was zum Seienden, genannt Natur, *als* Seiendem gehört, was ihm hinsichtlich seiner Seinsverfassung zukommt.

[14] a. a. O. B 224
[15] a. a. O. B 232

γ) Analytische und synthetische Urteile

Unsere Frage richtet sich auf die Kantische Interpretation solcher ontologischen Erkenntnisse wie des Grundsatzes der Kausalität. Wir hörten: Erkennen ist *urteilen*. Wenn ich mir den Begriff ›Ursache‹ und den Begriff ›Wirkung‹ denke, mache ich mir klar, was damit gemeint ist — ich *erläutere* den Inhalt dieser Begriffe. Diese denkende, d. h. analysierend *urteilende* Erläuterung des Begriffsinhalts als solchen nennt Kant *Analysis*. Diese Begriffserläuterung ist ein analytisches Urteil, z. B. »die Ursache ist das Vermögen zu wirken«, oder »der Körper ist ausgedehnt«. In solchen Aussagen hole ich aus dem Begriff des Subjekts, aus dem mit dem Subjekt eventuell Gemeinten, heraus, was ich dabei denke.

Worin liegt der Grund der Wahrheit solcher analytischen Urteile? Darin, daß ich mich letztlich an den Begriffsinhalt des Subjektwortes halte, nichts aussage, was in diesem nicht liegt, d. h. ich lasse das Prädikat dem Subjekt nicht widersprechen, sondern sage im Grunde dasselbe nur ausdrücklich. Alle *analytischen Urteile* sind *a priori*, d. h. um sie mit Recht zu fällen, um mich des Grundes ihrer *Wahrheit* zu versichern, brauche ich mich letztlich nur in dem bloßen Begriffsinhalt als solchem zu bewegen und darauf zu sehen, daß ich im Prädikat dem Subjektbegriff nicht widerspreche. Diese Regel der analytischen Urteile ist der formallogische Satz des Widerspruchs. Als solcher sagt er nichts über den Inhalt des jeweils Gedachten oder gar über die Beziehung des Begriffsinhalts zu dem in ihm gemeinten Seienden aus, sondern dieser Satz regelt nur die Form des Aussagens, des Urteilens überhaupt, daß das Prädikat dem Subjekt nicht widersprechen solle. Die analytischen Urteile sind rein logische aus Begriffen — also a priori.

Wenn ich dagegen urteile, »der Körper ist schwer«, dann liegt das Prädikat ›schwer‹ nicht im Begriff ›Körper‹, denn Körper sind auch geometrische Gegenstände, die kein Gewicht haben. Um den Körper als schwer zu bestimmen, d. h. um diese Bestimmung mit Grund auszusagen, muß ich auf das

zurückgehen, was mir den Grund gibt für die Rechtmäßigkeit dieser Aussage »der Körper ist schwer«. Im *Begriff* ›Körper‹ finde ich nicht den *Grund* für die Notwendigkeit, den Körper als schwer zu bestimmen. Welches ist die Instanz für die begründete Rechtmäßigkeit der Aussage »der Körper ist schwer«? Ich muß nach Kant über den Begriff ›Körper‹ überhaupt hinausgehen und mir in der *sinnlichen Erfahrung* bestimmte physische Körper zugänglich machen. Durch die Erfahrung gewinne ich ein Prädikat, das ich nicht aus dem Subjekt als solchem herauslösen kann, weil es nicht darin liegt; ich gewinne ein Prädikat, das ich zu dem im Subjektbegriff Gemeinten allererst hinzusetze, mit ihm zusammensetze — ich vollziehe eine *Synthesis*. Urteile also, die zur Begründung ihres Aussagegehaltes über den Subjektbegriff hinausgehen müssen, nennt Kant synthetische Urteile; im Unterschied zu den nur erläuternden Urteilen sind sie erweiternde Urteile. Der Grund der Beilegung des nicht im Subjektbegriff liegenden Prädikats wird in den synthetischen Urteilen nur durch eine Erfahrung beziehungsweise Anschauung des Seienden selbst zugänglich. Eine Erkenntnis durch Erfahrung — die also nicht erfahrungsfrei, d. h. a priori ist — nennt Kant ›Erkenntnis a posteriori‹. Das Urteil »die Tafel ist schwarz« ist ein synthetisches Urteil, denn im Begriff ›Tafel‹ liegt nicht, daß die Tafel schwarz ist; meine Aussage, daß sie schwarz ist, kann ich nur begründen im Rückgang auf das Erfahrene als solches, daher ist diese Aussage ein synthetisches Urteil a posteriori.

Man könnte sagen und hat es oft gesagt: Der Unterschied zwischen analytischen Urteilen a priori und synthetischen Urteilen a posteriori ist ein fließender, ein und dasselbe Urteil kann beides sein: z. B. kann das Urteil »die Tafel ist schwarz« einmal als synthetisches Urteil a posteriori genommen werden, es ist aber auch möglich, es als ein analytisches Urteil a priori zu nehmen. Wenn nämlich jemand schon die Vorstellung ›diese schwarze Tafel‹ hat und etwa in der Vergegenwärtigung

derselben, ohne sie wahrzunehmen, urteilt »diese Tafel ist schwarz«, so braucht er nur den Subjektbegriff zu analysieren, um zu seinem Urteil zu kommen, er bedarf keiner weiteren Erfahrung. Das Urteil ist also durch bloße Erläuterung zu gewinnen.

Aber die Kantische Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische ist nicht getroffen im Hinblick auf die Art und Weise, wie wir je *faktisch* solche Urteile gewinnen und uns jederzeit wieder aneignen, sondern mit Rücksicht auf das, worauf wir jeweils zurückgreifen müssen, um die Aussage als *begründet* zu vollziehen. Wenn ich in einer bloßen Vergegenwärtigung mir die schwarze Tafel vorstelle und diese Vorstellung expliziere, so bedarf ich deshalb keiner weiteren Erfahrung, weil sie schon in der Vergegenwärtigung der Subjektvorstellung liegt, und obgleich in der Art, wie ich mir jetzt das Urteil erneut zueigne, so etwas wie eine Analysis liegt, so weist doch der *begründende* und sich zugleich *ausweisende* Vollzug der Aussage auf das in ihr genannte und nur erfahrungsmäßig zugängliche Seiende. Das Prinzip der Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische betrifft die Art des Grundes, der diese Urteile hinsichtlich ihrer Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat begründet, es betrifft die Art und Weise des Zugangs zu dem Grund der Urteile. Ob trotzdem der Kantische Unterschied zwischen analytisch und synthetisch letztlich haltbar ist, kann jetzt noch nicht erörtert werden.

Kehren wir zu den Erkenntnissen zurück, von denen Kant sagt, daß sie in den Wissenschaften vom Seienden — in der Naturwissenschaft — liegen: z. B. dem Grundsatz der Kausalität. In diesem Satz erkennen wir etwas über die Natur selbst, unsere Erkenntnis wird dadurch erweitert, wird zu einer synthetischen. Denn weder aus dem Begriff ›Ursache‹ noch aus dem Begriff ›Wirkung‹ ist rein analytisch abzunehmen, daß das Seiende Natur hinsichtlich seines Seins so bestimmt ist, daß in allen seinen Veränderungen jede solche Veränderung einer

Ursache folgt. Andererseits aber ist dieser synthetische Satz nicht erst durch die Erfahrung begründet, sondern liegt jeder *Erfahrung von Seiendem zugrunde* als ein im vorhinein schon über die Natur ausgesagter Satz. Er ist demnach ein *synthetisches*, obzwar *apriorisches Urteil*, oder ein apriorisches Urteil, so zwar, daß es synthetisch ist.

Die fundamentale Entdeckung Kants besteht darin: Diese eigentümlichen Erkenntnisse — das vorontologische Verständnis des Seins des Seienden und alles ontologische Erkennen — sind solche, die eine Erweiterung der Erkenntnis des Seienden beinhalten, aber gleichwohl eine erfahrungsfreie, reine; diese Erkenntnisse sind die synthetischen Urteile a priori. Diese Entdeckung aber ist für Kant nicht das Resultat, sondern der Anfang seiner Untersuchung. Wie sind solche Urteile möglich? Diese Frage nach dem Grunde der Möglichkeit ontologischer Erkenntnis ist die Grundfrage der »Kritik der reinen Vernunft«.

δ) Das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori oder eines ontologischen Seinsverständnisses

Die Art der Begründung analytischer Urteile a priori ebenso wie die der synthetischen Urteile a posteriori ist verständlich einerseits unter der Zugrundelegung des Satzes vom Widerspruch, andererseits der Erfahrung oder der Wahrnehmung. Wo aber hat ein synthetisches und dazu gleichwohl apriorisches Urteil den Grund seiner Rechtmäßigkeit? Wie kann ich etwas Sachhaltiges und Notwendiges über die Natur überhaupt aussagen, ohne die Erfahrung als Instanz beizuziehen? *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Das ist die Kernfrage innerhalb des Problems der Grundlegung einer Wissenschaft vom Seienden, also des Problems der »Kritik«. Denn wir hörten: Diese Art von Erkenntnis ist der tragende Grund für jede empirische Erfahrung und jedes Experiment.

Wir können für uns unsere Exposition so fassen: Wie ist das vorontologische beziehungsweise ausdrücklich ontolo-

gische Seinsverständnis des Seienden möglich, auf dessen Grunde alle Vergegenständlichung des Seienden in der Wissenschaft ruht? Oder noch allgemeiner gefragt: *Wie ist eine regionale Ontologie eines Seinsgebietes möglich?* Das heißt: Wie sind Erkenntnisse möglich, die im vorhinein sachhaltige und notwendige Aussagen machen über eine Region und gleichwohl keine Erfahrungserkenntnisse sind?

Kant sagt in der Einleitung zur zweiten Auflage der »Kritik«: »Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugtuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik.«[16]

Es gilt, das Kantische Problem noch etwas zu verdeutlichen, um daraus zu verstehen, in welcher Weise Kant das mit der Frage der synthetischen Urteile a priori erkannte Problem zu einer grundsätzlichen Problematik fixiert. Und zwar versuchen wir die Verdeutlichung des Problems in der Orientierung an dem frühesten Stadium, das diese Überlegungen fast ein Jahrzehnt vor dem Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft« hatten.

In dem berühmten Brief Kants an seinen Freund Markus Herz vom 21. Februar 1772 — die »Kritik« erschien 1781 — ist zum ersten Mal das Problem der »Kritik« fixiert. Kant spricht da von dem Plan zu einem Werk — eben der nachmaligen »Kritik« —, »welches etwa den Titel haben könnte: Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft« und erzählt, daß

[16] a. a. O. B 19

ihm bisher in seinen Untersuchungen etwas Wichtiges gefehlt hätte, dessen Entdeckung allererst Licht in das Wesen der Metaphysik zu bringen vermochte. Auf welches Problem stieß Kant?

»Ich frug mich nämlich selbst: Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?«[17] Rätselhaft erscheint der Grund der möglichen *Synthesis* in den synthetischen Urteilen *a priori*, denn Kants Frage bezieht sich nicht auf *beliebige Vorstellungen*, sondern er fragt nach dem Grund der Möglichkeit, daß *reine Begriffe des Verstandes a priori* gleichwohl etwas *Sach*bestimmendes, und zwar notwendig, über die *Gegenstände* ausmachen können. Bezüglich der *empirischen Vorstellungen*, die Erfahrungsbestimmtheiten der Objekte ausdrücken, besteht für Kant kein Problem — die Bestimmung ›schwarz‹ für die Tafel ist als Vorstellung durch die Sinne vermittelt, durch einen Einfluß des Objekts auf die Sinne, durch das Objekt gewirkt. Ebenso — sagt sich Kant — kann ich mir das Vorstellen und Denken Gottes in seiner Möglichkeit klarmachen. Gott kann sich auf alle Dinge und ihre Wesensbestimmungen erkennend beziehen — ohne Sinnlichkeit, weil er in seinem Denken und durch dieses die Objekte allererst hervorbringt. Objekt-gewirkte, durch Objekte verursachte, hergestellte Vorstellungen sind ebenso wie Objekte bewirkende, herstellende Vorstellungen erklärlich hinsichtlich ihrer Gegenstandsbezogenheit. Aber wie steht es um die Möglichkeit des *reinen* Denkens der *Gegenstände* von seiten des Menschen, da doch diese *reinen* Begriffe ihrem Wesen nach gerade nicht *durch Objekte gewirkt* sind? Andererseits aber hat das menschliche Denken als endliches auch nicht die Möglichkeit, als bloßes reines Denken auch schon das Gedachte herzustellen. Hier versagen die genannten Erklärungsarten, und es bleibt dunkel, wo der Grund der Möglichkeit der

[17] Cass. IX, S. 103

Beziehung reiner Verstandesbegriffe a priori auf Gegenstände liegen soll.

Kant formuliert das in folgender Weise: »Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes (außer in der Moral von den guten Zwecken), noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali). Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insoferne sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen. Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellektualvorstellungen bloß negativ auszudrücken: daß sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellektualen, wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns affizieren, und wenn solche intellektualen Vorstellungen auf unsrer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden; und die axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne daß diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen? In der Mathematik geht dieses an; weil die Objekte vor uns nur dadurch Größen sind und als Größen können vorgestellt werden, daß wir ihre Vorstellung erzeugen können, indem wir Eines etlichemal nehmen. Daher die Begriffe der Größen selbsttätig seyn und ihre Grundsätze a priori können ausgemacht werden. Allein im Verhältnisse der Qualitäten, wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst

Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß und die doch von ihr unabhängig sind: diese Frage hinterläßt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme.«[18]

Das Problem ist also kurz folgendes: Wie kann der Verstand reale Grundsätze über die Möglichkeit der Sachen entwerfen, d. h. wie kann das Subjekt im vorhinein ein Verständnis dessen haben, was die Seinsverfassung eines Seienden ausmacht? Kant sieht den Zusammenhang, den wir grundsätzlicher und radikaler so formulieren: *Seiendes ist in keiner Weise zugänglich ohne vorgängiges Seinsverständnis*, d. h. das Seiende, das uns begegnet, muß zuvor schon in seiner Seinsverfassung verstanden sein. Dieses Seinsverständnis des Seienden, diese synthetische Erkenntnis a priori, ist maßgebend für alle Erfahrung von Seiendem. Das ist der einzig mögliche Sinn der vielfach mißverstandenen These Kants, die man seine Kopernikanische Wendung nennt: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten ... [das aber führte in der Aufklärung der metaphysischen Erkenntnis nicht weiter]. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten«.[19]

Wenn Kant in der Philosophie die Kopernikanische Wendung vollzieht, also nicht die Erkenntnisse sich um die Gegenstände, sondern die Gegenstände um die Erkenntnisse sich drehen läßt, so heißt das nicht, daß das wirklich Seiende uminterpretiert und aufgelöst würde in bloßes subjektives Vorstellen. Wenn Kant sagt, daß sich die Gegenstände nach der Erkenntnis richten müßten, dann versteht er unter Erkenntnis

[18] a. a. O. S. 103 f.
[19] K. d. r. V. B XVI

die synthetischen Urteile a priori, d. h. die vorontologische beziehungsweise ontologische Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden. Deutlich formuliert wird dieser Zusammenhang z. B. in der Einleitung zur transzendentalen Logik, wenn es dort heißt, daß den Prinzipien der reinen Verstandeserkenntnis keine Erkenntnis widersprechen könne, ohne alle Beziehung auf ein Objekt zu verlieren — die *transzendentale Wahrheit gilt hier als Richtmaß.*[20] Den ontologischen Erkenntnissen, dem in ihnen im vorhinein Erkannten gemäß, muß sich alle erfahrungsmäßige Bestimmung des Seienden vollziehen. Die Kopernikanische Wendung besagt einfach: *Ontische Erkenntnis von Seiendem muß zuvor schon orientiert sein nach ontologischer.* Durch die Kopernikanische Wendung wird so wenig das wirklich Seiende in subjektive Vorstellungen aufgelöst, daß sie vielmehr allererst die Möglichkeit des Zugangs zu den Gegenständen selbst aufklärt.

Freilich bleiben bei Kant wesentliche Dunkelheiten, die zu Mißdeutungen seiner Kopernikanischen Wendung berechtigten Anlaß geben. Aber in jedem Falle hat Kant nie gemeint, in der Erfassung irgendeines vorfindlichen Gegenstandes — des Stuhles da z. B. — richte dieses Stuhlding sich nach dem, was ich in mir darüber ausmache. Daß alles Wahrnehmen sich an das Seiende angleicht, war für Kant eine Selbstverständlichkeit, die er überhaupt nicht diskutierte, wohl aber entdeckt Kant gerade, daß dieser Angleichung der Erfahrung an die Gegenstände, an das Seiende, schon eine Erkenntnis a priori zugrundeliegt, auf der jede empirische Anmessung fußt, d. h. an die sie sich halten, wonach sie sich richten muß.

[20] a. a. O. B 87 f.

b) Der Unterschied von Transzendentalphilosophie oder Metaphysik und Grundlegung der Metaphysik als »Kritik der reinen Vernunft«

α) Ontologie als System. Die »Kritik« als Grundlegung des Systems der Transzendentalphilosophie

Kants Grundproblem ist: Wie sind synthetische, aber gleichwohl apriorische Erkenntnisse möglich? Das heißt zugleich: Wo liegt der vorangehende Grund dafür, daß reine Verstandesbegriffe und Grundsätze a priori etwas über die Sachen selbst ausmachen können, obwohl die Begriffe der Sachen doch nicht aus der Erfahrung geschöpft sind?

Die Untersuchung dieses Problems gilt demnach nicht den Gegenständen selbst. Was auf seine Möglichkeit hin und bezüglich des Grundes dieser Möglichkeit zur Untersuchung steht, ist die apriorische *Beziehung* der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze auf Gegenstände. Nicht die Gegenstände, sondern die apriorische Möglichkeit der Beziehung des reinen Verstandes auf sie soll erkannt werden. Kant sagt daher: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«[21]

Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori, d. h. nach den Prinzipien, ist die *transzendentale* Frage, und die philosophische Untersuchung, die den inneren Zusammenhang der reinen Verstandesbegriffe — der Kategorien — und der Grundsätze herausstellt, und zwar als sich auf die Gegenstände a priori beziehend, d. h. als sie a priori bestimmend, sie begründend, diese philosophische Untersuchung ist im Ganzen die Transzendentalphilosophie oder das *System der Transzendentalphilosophie.*

[21] a. a. O. B 25

Was Kant als *Aufgabe und Problem der Transzendentalphilosophie* fixiert, ist nichts anderes als die Ausarbeitung der ontologischen Bestimmungen eines Gebietes beziehungsweise aller Gebiete des Seienden, d. h. die *Ausarbeitung der regionalen Ontologien*. Daher sagt Kant direkt: »Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Titel der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, sofern sie auf Gegenstände gehen, welche dem Sinn gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht.«[22] Umgekehrt nennt Kant die überlieferte Ontologie direkt »die Transzendentalphilosophie der Alten«.[23] Der Ausdruck ›Transzendentalphilosophie‹ ist nur eine andere Bezeichnung und Problemformulierung für ›Ontologie‹.

Die »Kritik der reinen Vernunft« nun, die nach dem *Grunde der Möglichkeit* der synthetischen Urteile a priori überhaupt und grundsätzlich fragt, ist nicht schon die ausgeführte Transzendentalphilosophie und ihr *System* selbst, sondern sie entwirft »den ganzen Plan [der Transzendentalphilosophie] architektonisch, d. i. aus Prinzipien«.[24] Die synthetischen Urteile a priori, die Möglichkeit dieser Synthesis ist es, »um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist«.[25] Daher sagt Kant in der Vorrede zur 2. Auflage: »Sie [die »Kritik«] ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft [Transzendentalphilosophie] selbst;«[26] sie handelt demnach von der Art und Weise, wie überhaupt ontologische — transzendentalphilosophische — Erkenntnis möglich ist, sich vollzieht und auf das ganze Feld der Transzendentalphilosophie anzuwenden ist.

Die Beantwortung der Frage — *was heißt ›Kritik der reinen Vernunft‹?* — können wir zunächst schematisch so zusammen-

[22] Fortschritte d. Metaphysik, ed. Vorländer, S. 84
[23] K. d. r. V. B 113
[24] a. a. O. B 27, A 13
[25] a. a. O. B 28, A 14
[26] a. a. O. B XXII

fassen: Sie ist die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft; darin liegt: sie ist Grundlegung der Wissenschaft vom Seienden überhaupt; das fordert weiterhin, daß sie die Grundlegung des Grundstücks der Wissenschaft vom Seienden überhaupt ist, Grundlegung nämlich der synthetischen Erkenntnis a priori überhaupt, d. h. die Grundlegung des Wesens dieses Grundstückes: der Beziehung auf Gegenstände, d. h. sie ist eine transzendentale Untersuchung als Grundlegung der Transzendentalphilosophie oder Ontologie, sie ist *die transzendentale Grundlegung der Ontologie überhaupt.*

β) Die Grundlegung der Metaphysik als Kritik der reinen Vernunft, ihre Stellung im Ganzen der Metaphysik

Warum heißt der Traktat von der Methode, der Interpretation und Darstellung der synthetischen Erkenntnis a priori ›Kritik‹? Warum muß diese Grundlegung der ontologischen Erkenntnis in Absicht auf eine mögliche Metaphysik »acht haben auf die Schritte der Metaphysik«?[27] Warum ist diese Grundlegung der Metaphysik eine Beurteilung der reinen Vernunft? Warum wird dieser reinen Vernunft der Prozeß gemacht, und inwiefern wird sie in diesem Verhör durch den Gerichtshof in ihre Schranken gewiesen?

Metaphysik gab sich bislang als theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Es sind keine beliebigen Gegenstände, nach denen sie fragt, sie betreffen »das Interesse der Menschen«[28] *als* Menschen. »Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*«[29] »Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet [die Freiheit des

[27] Fortschritte der Metaphysik, Cass. VIII, S. 298
[28] K. d. r. V. B XXXII
[29] a. a. O. B 833, A 805

Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes]. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, *was zu tun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt.«[30] Das nur spekulative Interesse der Vernunft hinsichtlich jener drei Probleme ist nur sehr gering, die Metaphysik könnte für sich gar kein Interesse beanspruchen, wäre ihr Endzweck nicht die Moral, der Endzweck des Menschen als Menschen.

Die drei Fragen, die zur Metaphysik als Erkenntnis des Übersinnlichen sich ausbilden, betreffen das, »was jedermann notwendig interessiert«[31], sie entspringen »aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft«[32], Metaphysik ist in diesem Sinne eine »*Naturanlage*«. Ganz entsprechend handelt Baumgarten in der Einleitung zu seiner »Metaphysica« von der metaphysica *naturalis*.[33]

Man kann es nun aber, da bislang alle Sätze der Metaphysik zu Widersprüchen geführt haben, nicht bei der bloßen Naturanlage, d. h. dem reinen Vernunftvermögen selbst, bewenden lassen, sondern es muß gefragt werden: Ist für die Metaphysik als Wissenschaft vom Übersinnlichen das möglich, was zu jeder Wissenschaft als Wissenschaft gehört — das sie tragende Seinsverständnis, d. h. die ihr zugehörige synthetische Erkenntnis a priori? Sind die Bedingungen, die überhaupt zur Möglichkeit solcher Erkenntnis a priori gehören, im Felde der natürlichen Metaphysik erfüllbar? Ist diejenige ontologische Erkenntnis des Übersinnlichen möglich, die gefordert werden muß, damit das übersinnliche Seiende als Seiendes zugänglich ist?

[30] a. a. O. B 828 f. A 800 f.
[31] a. a. O. B 868, A 840 Anm.
[32] a. a. O. B 22
[33] A. G. Baumgarten, Metaphysica Ed. II, § 3

Aufgrund der positiven Erörterung des transzendentalen Problems der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori überhaupt zeigt sich, daß diese Bedingungen für die theoretische Metaphysik grundsätzlich nicht erfüllbar sind, d. h., sie ist als theoretische Wissenschaft vom Übersinnlichen unmöglich. Die Erkenntnis des Seienden, und das heißt der Umkreis der synthetischen Erkenntnis a priori, ist eingeschränkt, der reinen Vernunft sind Schranken gesetzt. Die Metaphysik als eine ontische Wissenschaft vom übersinnlichen Seienden ist unmöglich. Daher ist die *Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft* nicht nur überhaupt *Grundlegung der Transzendentalphilosophie oder Ontologie*, sondern zugleich Umgrenzung und *Einschränkung der möglichen Erkenntnis a priori der reinen Vernunft, d. h. Kritik.*

Die Aufgabe der Grundlegung endet damit in gewisser Weise negativ, sie zeigt, daß im Felde der theoretischen Erkenntnis a priori kein Fundament zu gewinnen ist – kopernikanisch ausgedrückt: sie zeigt, daß diejenige Erkenntnis, nach der sich die übersinnlichen Gegenstände richten sollen, die ontologische, nicht möglich ist. Dieses negative Ergebnis hat gleichwohl eine positive Funktion im Hinblick auf die Ausbildung nicht einer theoretisch-dogmatischen, wohl aber praktisch-dogmatischen Metaphysik.

Das mag zur vorläufigen Aufklärung dessen genügen, was ›Kritik der reinen Vernunft‹ besagt. Aus dieser Kennzeichnung der »*Kritik*« als *Grundlegung der Ontologie überhaupt* als *Traktat der Methode der Metaphysik*, wird nun auch ihre Stellung im *Ganzen der Metaphysik*, d. h. der reinen Philosophie, deutlich. Kant spricht sich hierüber aus im dritten Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre, das überschrieben ist: »Die Architektonik der reinen Vernunft«[34], und zwar besonders an den Stellen B 869, A 841 und B 873, A 845.

An der erstgenannten Stelle gibt Kant eine Einteilung der ganzen Philosophie der reinen Vernunft in Kritik und Meta-

[34] K. d. r. V. B 860 ff., A 832 ff.

physik. Hier wird deutlich, daß die *Kritik* den »Vorriß« gibt und die Grundlegung darstellt als die Vorübung, die Propädeutik, d. h., sie ist die *Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori* und dessen, was überhaupt in dieser Weise erkannt werden kann. Die *Metaphysik* ist dann die *Darstellung des Ganzen der* möglichen reinen *Erkenntnis a priori* in *systematischem Zusammenhang*. Kant bemerkt freilich, der Titel ›Metaphysik‹ könne auch gleichbedeutend gebraucht werden mit ›Philosophie der reinen Vernunft‹, er umfaßt dann sowohl die Kritik wie die Metaphysik als System. Hiernach ist nun die Stelle verständlich, die lautet: »Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht, und heißt *Kritik*, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt *Metaphysik*; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen.«[35]

Die zweite Stelle[36] gibt nun eine genauere Einteilung der Metaphysik als System, ohne die Kritik als Grundlegung weiter zu beachten. Auch hier ist die *Metaphysik* diejenige Philosophie, welche alle reine *Erkenntnis a priori* in ihrer *systematischen Einheit* darstellen soll. Sie hat einen spekulativen, d. h. *theoretischen* Teil und einen *praktischen*.

Der theoretische Teil hat zum Thema »alles, sofern es *ist*«, d. h. das Vorhandene; dieser Teil der Metaphysik heißt

[35] a. a. O. B 869, A 841
[36] a. a. O. B 873, A 845

Metaphysik der Natur oder auch Metaphysik »im engeren Verstande«. Hier zeigt sich wieder: Die Wissenschaft des Seienden, »sofern es ist«, ist die Metaphysik der Natur, *Seiendes* wird verstanden als *Vorhandenes* im Sinne der *Natur überhaupt*.

Der praktische Teil der Metaphysik betrachtet das Seiende, das und sofern es sein *soll*.

Die *Metaphysik der Natur*, d. h. die Wissenschaft des Seienden als Seienden, wird nun in *zwei Disziplinen* gestuft, nicht etwa in zwei nebengeordnete eingeteilt, und zwar ist diese Stufung sachlich gefordert.

Zunächst ist zu untersuchen die Seinsverfassung des Seienden überhaupt, noch ganz abgesehen von einem bestimmten erfahrbaren Bezirk des Seienden — die Seinsverfassung des Seienden, sofern es überhaupt Seiendes ist oder ›Natur überhaupt‹. Dieser Begriff der Natur ist nicht identisch mit dem der physisch-materialen Natur, die Gegenstand der Physik ist. Kant meint zunächst die Natur im formalen Sinn. Zu diesem Terminus ist zu vergleichen die Definition in der Vorrede zu den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«: »Wenn das Wort Natur bloß in *formaler* Bedeutung genommen wird, da es das erste innere Prinzip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört . . .«.[37] ›Natur in formaler Bedeutung‹ meint z. B. die ›Natur‹ des Feuers, die ›Natur‹ der Pflanze, das innere Prinzip des Seienden überhaupt, das sich gemäß der Seinsart des Seienden abwandeln kann. *Metaphysik der Natur im formalen Sinn*, d. h. des Seienden, das überhaupt in der Weise des Vorhandenen ist, ist *Transzendentalphilosophie oder Ontologie*. Hier ist die Stelle, an der deutlich wird, daß Kant die Transzendentalphilosophie vorordnet einer Metaphysik der Natur in dem Sinn, als Natur einen *bestimmten* Bezirk des Vorhandenen, etwa die physische Natur, umfaßt, die dann möglicher Gegenstand der Physik ist. Vor der Grundlegung der Physik, die

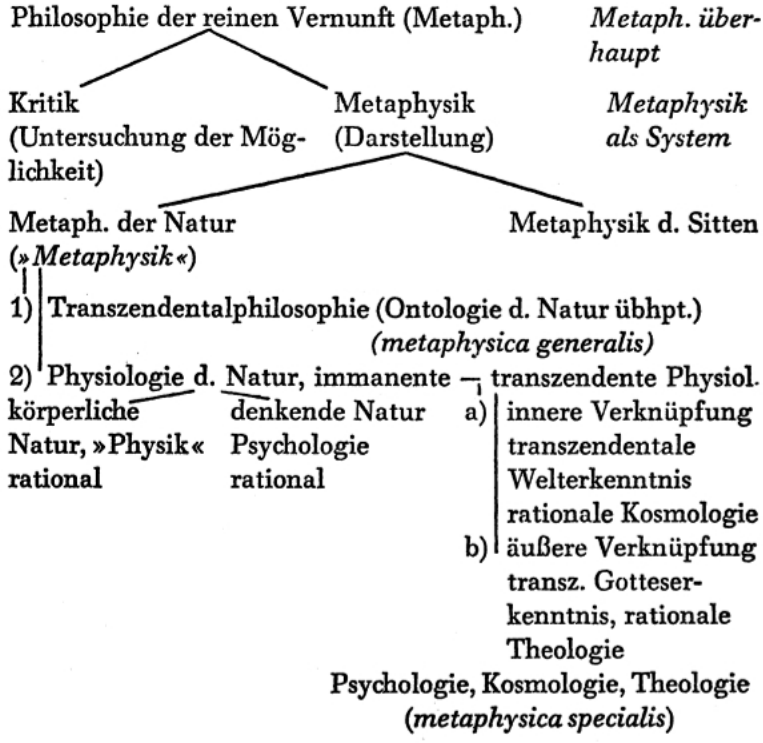
[37] Metaph. Anfangsgründe, Cass. IV, S. 369

sich auf die physisch-materielle Natur bezieht, liegt die Grundlegung der Erkenntnis beziehungsweise der Verfassung der Natur überhaupt, noch abgesehen davon, ob es physische oder psychische Natur ist. Das drückt Kant unmißverständlich so aus: Die Transzendentalphilosophie oder Ontologie hat zum Thema das System »aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die *gegeben wären* (Ontologia)«[38], gegeben als Vorhandenes für den inneren oder äußeren Sinn. »Auf Gegenstände überhaupt« heißt aber bei Kant nicht: auf das formale Etwas überhaupt, sondern: auf Gegenstände, d. h. begegnendes Seiendes der Erfahrung überhaupt; die formale Ontologie des Etwas überhaupt im Sinne Husserls kennt Kant nicht.

Die auf die Transzendentalphilosophie *fundierte Disziplin* der Metaphysik der Natur bezieht sich auf die »Natur in *materieller* Bedeutung«[39], d. h. den »Inbegriff aller Dinge, sofern sie *Gegenstände unserer Sinne* ... sein können«.[40] Sie bezieht sich auf die Gegenstände des äußeren Sinnes — die materielle Natur, und die des inneren Sinnes — die denkende Natur, die Seele. Diese Disziplin nennt Kant in dem Abschnitt über die »Architektonik der reinen Vernunft« »*Physiologie*«, dieses Wort in seinem alten Sinn verstanden, in dem Aristoteles in seiner Physik und Metaphysik von den φυσιολόγοι spricht, Forschern, die den λόγος der Physis, die Seinsverfassung des Seienden der Natur, untersuchten. Die Physiologie ist die Ontologie der Natur im materialen Sinn und ist gegliedert in rationale Physik und rationale Psychologie. Beide zusammen gehören zur *immanenten* Physiologie, wie aus dem folgenden Zitat deutlich wird: »Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder ... *immanent* oder *transzendent*. Der erstere geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntnis in der Erfahrung ...

[38] K. d. r. V. B 873, A 845
[39] Metaphysische Anfangsgründe, Cass. IV, S. 369
[40] ebd.

kann angewandt werden, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt [für die es keine ontologische Erkenntnis gibt, wie Kant zeigt]. Diese *transzendente* Physiologie hat daher entweder eine *innere* Verknüpfung oder *äußere* . . . zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesamten Natur, d. i. die *transzendentale Welterkenntnis* [Kosmologie], diese des Zusammenhangs der gesamten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transzendentale *Gotteserkenntnis* [Theologie].«[41] In dieser Gliederung scheint die



[41] K. d. r. V. B 873 f., A 845 f.

der traditionellen Metaphysik durch: Der Transzendentalphilosophie entspricht ungefähr die metaphysica generalis, der Physiologie, Kosmologie und Theologie die metaphysica specialis.

Außerhalb dieses Ganzen steht als der praktische Teil der Metaphysik die Metaphysik der Sitten.

Abgesehen von dem Überblick über das Ganze der Metaphysik im Sinne Kants ist für uns vor allem die Natur und der Begriff der Transzendentalphilosophie wichtig; im Hinblick auf sie ist deutlich, welche grundsätzliche Aufgabe die *Grundlegung*, der Traktat der *Methode der Transzendentalphilosophie*, d. h. die *»Kritik der reinen Vernunft«*, hat. Dem Ganzen der Metaphysik vorgeordnet, ist die »Kritik« sicherlich keine Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften. Hingegen ist sie die Grundlegung der Grunddisziplin der Metaphysik, die Grundlegung der Transzendentalphilosophie, d. h. der Ontologie, der Wissenschaft von der Seinsverfassung des Seienden überhaupt, der Natur im formalen Sinn. Wenn die »Kritik« die Grundlegung der Ontologie der Natur ist, so besagt das immer noch nicht: der Natur im physikalischen Sinn. Dieser Punkt ist deshalb so nachdrücklich zu betonen, weil daran das zentrale Verständnis der »Kritik« hängt, und weil gerade diese Grundabsicht Kants auf eine universale Ontologie des Vorhandenen überhaupt bisher durchgängig übersehen wurde.

Die Auffassung der »Kritik« als *Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaft* ist daher in zweifacher Hinsicht grundsätzlich *verfehlt*: Erstens sieht sie überhaupt nicht, daß es sich um Ontologie und nicht um Erkenntnistheorie handelt; zweitens verkennt sie, daß diese Ontologie der Natur nicht eine Ontologie der materialen Natur ist, sondern des Vorhandenen überhaupt.

Neuerdings versuchen auch N. Hartmann und Heimsoeth, die aus der Marburger Schule hervorgegangen sind, zu zeigen, daß bei Kant neben der erkenntnistheoretischen Fragestellung

auch metaphysische, ontologische Motive wirksam waren. Das ist gewiß eine verdienstliche Einschränkung der einseitig erkenntnistheoretischen Auffassung, aber Kants grundsätzliche Fragestellung ist nicht *neben* der erkenntnistheoretischen *auch* metaphysisch im alten Sinne, sondern sie ist weder das eine noch das andere, weil etwas total Neues. So trifft auch die Betonung der metaphysischen Motive bei Kant nicht das, was Kant — um sein Wort zu gebrauchen — hat sagen wollen. Das aber ans Licht zu bringen, ist die einzig philosophisch relevante Aufgabe, es setzt aber ein radikales Verständnis der philosophischen Problematik voraus, mit dessen Hilfe wir gleichsam Kant entgegenkommen können. Wir lassen ihn gleichsam mehr sagen, als er selbst gesagt hat; aber nur, wenn er so zum Sprechen gebracht wird, hat er für uns Wesentliches zu sagen.

Andererseits ist es kein Zufall, daß die »Kritik« von so durch und durch sachlichen Forschern wie Cohen und Natorp als Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaft interpretiert wurde. Ein wesentlicher Grund dafür wurde schon erwähnt: Bei seiner Bemühung um eine Ontologie des Vorhandenen überhaupt schob sich für Kant immer als explizites Fundament ein bestimmter Bezirk des Vorhandenen unter, und zwar die physisch-körperliche Natur. Kant selbst muß diese Merkwürdigkeit bald nach Abfassung seiner »Kritik« ausdrücklich gesehen haben, denn in der Schrift »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft« von 1786, ebenso in einem Zusatz der zweiten Auflage der »Kritik« — in der »Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze« —, finden sich fast gleichlautende Bemerkungen darüber: »Es ist auch in der Tat sehr merkwürdig, ... daß die allgemeine Metaphysik [die Ontologie des Vorhandenen überhaupt] in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Prinzipien der äußeren An-

schauung hernehmen müsse«[42]. Ähnlich heißt es in der »Allgemeinen Anmerkung«: »Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen.«[43] »Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zufolge der Kategorien, zu verstehen, und also die *objektive Realität* der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer *äußere Anschauungen* bedürfen.«[44] Es ist ein Zeichen der erstaunlichen Ehrlichkeit und Besonnenheit des Kantischen Philosophierens, daß Kant hier wie auch in anderen Problembezirken Dunkelheiten und Ungelöstes nicht gewaltsam ausstreicht und glättet oder durch ein geschicktes System verklebt, sondern daß er die Rätsel ehrfürchtig stehen läßt. Dieses Rätsel, das bis in das innerste Wesen der menschlichen Existenz zurückreicht, kann aufgelöst werden. Wir werden in künftigen mehr phänomenologischen Betrachtungen darauf eingehen müssen — auf das Verfallen als Grundstück der Sorge und Zeitlichkeit.

Durch die bisherigen Erörterungen muß mindestens vorläufig klargeworden sein, was *Grundlegung der Metaphysik als Ontologie* besagt, und warum *diese Grundlegung für Kant eine Kritik der reinen Vernunft* ist.

Wir gehen jetzt zur phänomenologischen Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« selbst über. Hierzu ist notwendig, daß wir uns zunächst am Leitfaden der gegebenen allgemeinen Charakteristik der »Kritik« folgendes kurz klarmachen: erstens den allgemeinen Horizont der Fragestellung; zweitens das Feld der Untersuchung; drittens den hieraus vorbestimmten Bauplan des ganzen Werks, seine ›Disposition‹.

[42] Metaph. Anfangsgründe, Cass. IV, S. 380
[43] K. d. r. V. B 288
[44] a. a. O. B 291

§ 4. Der Fragehorizont, das Untersuchungsfeld und der Bauplan der »Kritik der reinen Vernunft«

Die »Kritik der reinen Vernunft« ist nach der gegebenen Charakteristik *Grundlegung der Ontologie als der Fundamentaldisziplin der Metaphysik*, der *Traktat der Methode der Transzendentalphilosophie*, oder, wie Kant einmal in einem Brief an Markus Herz unmittelbar nach Erscheinen der »Kritik« sagt: »Sie enthält die *Metaphysik von der Metaphysik*«[1], die ontologische Grundlegung des Vernunftgebrauches als Erkenntnis des Übersinnlichen. In der Stellung der Grundfrage — wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — geht die Blickrichtung auf die Erkenntnis a priori, auf die Bedingungen, die sie möglich machen; genauer: das Feld der Untersuchung sind ihre Begriffe und Grundsätze — die allgemeinen Vorstellungen des reinen Denkens und ihre mögliche Beziehung auf Gegenstände. Mit anderen Worten: Thema ist das Erkennen der Vernunft, und zwar gerade als Verhalten zum Gegenstand hinsichtlich dieser ›Beziehung auf . . .‹, d. h. hinsichtlich der Möglichkeit, d. h. des Grundes der Ermöglichung dieser ›Beziehung auf . . .‹. Die Vernunft hat in dieser Untersuchung »nicht bloß mit sich selbst« zu schaffen, »sondern auch mit Objekten«[2], wie Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der »Kritik« schreibt, obzwar freilich nicht mit den Objekten als solchen.

Die Vernunft der reinen Erkenntnis a priori, die das Problem und Thema ausmacht, ist unsere, die *menschliche* Vernunft. Im Blickfeld der Untersuchung steht das erkennende Verhalten des menschlichen Daseins, und zwar nicht primär und eigentlich das erkennende Verhalten zum Seienden, sondern das diesem zugrundeliegende Verstehen der *Seinsverfassung* des Seienden. *Der allgemeine Horizont der Problema-*

[1] Cass. IX, S. 198
[2] K. d. r. V. B IX

tik der »Kritik« ist danach gemäß unserer Interpretation *das menschliche Dasein hinsichtlich seines Seinsverständnisses.* Von diesem sagten wir, es sei die fundamentalste Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz überhaupt.

Obgleich Kant das Problem nicht so grundsätzlich faßt, sieht er doch deutlich den Horizont des Fragens, in dem sich die Grundlegung der Metaphysik bewegt. Wir hörten: Die Metaphysik ist durch die drei schon genannten Fragen bestimmt[3], und in der von Jäsche noch zu Lebzeiten Kants herausgegebenen Logikvorlesung sagt dieser in der Einleitung: »Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?«[4]

Hier taucht eine vierte Frage auf: Was ist der Mensch? Sie ist kein zufälliges Anhängsel, sondern Kant sagt selbst an dieser Stelle: »Im Grunde könnte man aber alles dieses [die drei ersten und in der »Kritik« allein genannten Fragen] zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.«[5] Hieraus wird deutlich, wie Kant sah, daß sich die Hauptfragen der Metaphysik zurückbeziehen auf die Grundfrage: Was ist der Mensch? Wenn er freilich sagt, diese Frage sei das Problem der Anthropologie, dann trifft er damit nicht die ursprüngliche Dimension der Problematik, die in der »Kritik« angesetzt ist, über deren Eigentümlichkeit er allerdings auch nie ins klare gekommen ist. In jedem Fall kann die Anthropologie im Sinne Kants und überhaupt die Anthropologie nicht die Untersuchungsart sein, in der sich die Grundlegung der Metaphysik, d. h. die Kritik der reinen Vernunft, vollzieht. Die »Kritik« ist in ihrem methodischen Ansatz und

[3] a. a. O. B 833, A 805
[4] Vorlesungen über Logik, Cass. VIII, S. 343
[5] a. a. O. S. 344

ihrem Problem total verschieden von Anthropologie, denn diese ist eine empirisch-ontische Wissenschaft und kann als solche nicht die Ontologie und überhaupt die Philosophie begründen wollen.

Das gilt auch von der Psychologie, die ebenfalls eine Wissenschaft vom Seienden ist. Kant spricht sich gegen Schluß der »Kritik« klar über das Wesen der Psychologie und ihre mögliche Zugehörigkeit zur eigentlichen Philosophie aus und schreibt dort: »Sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muß, nämlich auf die Seite der *angewandten* Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Prinzipien a priori enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muß.«[6] »Angewandte Philosophie« eben ist jede nicht-philosophische Wissenschaft, sofern in jeder latent eine Ontologie liegt. Jede Wissenschaft ist in ihrem Fundament Philosophie.

Die psychologische wie die anthropologische Methode kommen also grundsätzlich für die Untersuchungsart der »Kritik« nicht in Frage. Psychologie und Anthropologie sind zwar Wissenschaften, die vom Menschen handeln, aber sie sind ihrem Wissenschaftscharakter nach außerstande, die Metaphysik zu begründen, d. h. letztlich: die Frage zu beantworten, was der Mensch überhaupt sei. Negativ läßt sich das verhältnismäßig leicht bestimmen, aber welches ist der positive Charakter der Untersuchung, wie sie Kant in der »Kritik« mehr oder minder eindeutig und sicher durchführt? Wir können kurz sagen: Die *Methode* der »*Kritik*« ist in der Grundhaltung das, was wir seit Husserl als *phänomenologische Methode* verstehen und vollziehen und radikaler zu begründen lernen. Deshalb ist eine phänomenologische Interpretation der »Kritik« die einzige den eigenen, wenngleich nicht völlig deutlich ausgesprochenen Absichten Kants angemessene. ›Phänomenologische Methode‹ ist zunächst für uns ein bloßes Wort, aber es ist auch fruchtlos, vor der konkreten Kenntnis

[6] K. d. r. V. B 876, A 848

des Inhalts der »Kritik« und ihres Untersuchungsganges über deren Methode zu reden. Nur das Doppelte ist wichtig:

Erstens: Die Grundlegung der Wissenschaft, und das heißt der synthetischen Erkenntnis a priori als des Grundstücks jeder Wissenschaft überhaupt, hat *Erkenntnis* zum Thema, damit ein *Verhalten des existierenden Daseins*, mithin steht dieses primär im Blick.

Zweitens: Trotzdem ist diese Untersuchung der menschlichen Vernunft weder Anthropologie noch Psychologie. Die *Art der Untersuchung* bleibt zunächst dunkel. Jedenfalls muß sie so sein, daß sie eine Grundlegung der Philosophie überhaupt ermöglicht; sie *kann also nicht die Methode irgendeiner besonderen Wissenschaft* sein, deren jede gerade umgekehrt Ontologie, d. h. Philosophie, voraussetzt.

Kant charakterisiert einmal die »Kritik« am Schluß ihres positiven Teils, der Elementarlehre, »als ein Studium unserer inneren Natur«[7] und sagt, daß dieses Studium »dem Philosophen sogar Pflicht ist«. Es gilt, das »sehen zu lassen«, »was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt«[8]. Dergleichen kann sich nicht verstecken, sondern wird durch die Vernunft selbst ans Licht gebracht, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat[9]. Freilich ist diese Art von Erkenntnis »das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis«[10]. Hieraus wird die Methode der »Kritik« deutlich: Wenn die reine Vernunft Gegenstand für sich selbst, d. h. Selbsterkenntnis, sein soll, dann ist die *Untersuchungsart selbst reines Erkennen a priori.* Das Problem der Ontologie kann selbst nur ontologisch in Angriff genommen werden. Aufgrund dieser Eigenartigkeit ist daher eine solche Fragestellung und Untersuchungsart nicht für den Pöbel gemacht. Kant sagt, der Philosoph »bleibt

[7] a. a. O. B 731, A 703
[8] a. a. O. A XX
[9] ebd.
[10] a. a. O. A XI

immer ausschließlich Depositär einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig, es zu sein«[11].

Die oben angegebene rohe Kennzeichnung des Problemgebiets der »Kritik« — menschliches Dasein, erkennendes Verhalten — und die zunächst ungelöste Charakteristik ihrer Methode — nicht anthropologisch, nicht psychologisch — ließe sich ergänzen durch eine Betrachtung der Geschichte der Auffassungen der »Kritik« und der Stellungnahmen zu ihr seit den Tagen Kants bis zur Gegenwart. Statt einer solchen historischen Orientierung erwähne ich kurz die drei wesentlichen und fast zwangsläufigen Mißverständnisse, denen die »Kritik« anfänglich und immer wieder, obzwar nicht zufällig, ausgesetzt ist. Im Grunde haben wir die drei Mißverständnisse im Vorigen schon besprochen, und es bedarf nur einer kurzen Zusammenfassung.

Alle wesentlichen Fehlgriffe in der Interpretation der »Kritik« lassen sich auf folgende drei Mißverständnisse zusammenbringen: erstens das metaphysische; zweitens das erkenntnistheoretische; drittens das psychologische. Zum ersten: Das metaphysische Mißverständnis, wie es gleich mit Fichte einsetzt, liegt darin, daß das, was in der »Kritik« Thema ist — die Vernunft, und zwar die endliche menschliche Vernunft —, verabsolutiert wird zum absoluten Ich. Das zweite, das erkenntnistheoretische Mißverständnis, das seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts aufkam, nimmt die »Kritik« als eine Theorie der Erkenntnis der mathematischen Naturwissenschaft — ein Fehlgriff, über den schon das Wesentliche gesagt wurde. Dieses zweite Mißverständnis löste das dritte aus; weil man der Meinung war, es handle sich um die Untersuchung der Erkenntnis als solcher, Erkenntnis aber als psychischer Vorgang gilt, die Untersuchung des Psychischen aber Aufgabe der Psychologie ist, wissenschaftliche Psycho-

[11] a. a. O. B XXXIV

logie aber nur die experimentelle Psychologie ist, war man der Meinung, es sei möglich und notwendig, der »Kritik« dadurch ein wissenschaftliches Fundament zu geben, daß man sie auf experimentelle Psychologie zu begründen suchte. Ein wirklich philosophisches Verständnis der ursprünglichen Intentionen Kants muß grundsätzlich das Abgleiten in die Fragerichtungen vermeiden, die durch diese Mißverständnisse gekennzeichnet sind.

Noch hoffnungsloser würde der Zugang zur »Kritik«, wenn man meinte, das eine oder andere Mißverständnis dadurch zu beseitigen, daß man je die beiden anderen mit dazu nimmt und sagt: Erst wenn Kants »Kritik« sowohl metaphysisch als auch erkenntnistheoretisch als auch psychologisch verstanden wird, hat man den ganzen Kant. Nein — in diesem Fall verliert man überhaupt das Eigentümliche der Kantischen Fragestellung aus dem Blick. Sie liegt in einer Dimension, die den genannten Fragerichtungen verborgen bleibt. Kants Problemstellung wird nur ans Licht gebracht durch eine philosophierende Auseinandersetzung mit ihm. Und es ist auch die einzige Art und Weise, in der wir nach Kants eigener Forderung ihm entgegentreten können und sollen. Kant ist es gleichgültig, daß er ein Stück der Geschichte der Philosophie ist, und es ist noch gleichgültiger, was sich für Geschichten darüber erzählen lassen. In der Vorrede zu seinen Prolegomena sagt Kant unmißverständlich, wie diese Schrift und erst recht die »Kritik« und d. h. überhaupt philosophische Untersuchungen genommen werden müssen: »Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als der neuen) selbst ihre Philosophie ist, vor diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemühet sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdenn wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben.«[12] Aus den Quellen der Vernunft selbst gilt es zu

[12] Prolegomena, Cass. IV, S. 3

schöpfen und nicht, von der Anekdotengeschichte philosophischer Meinungen sich unterhalten zu lassen.

Alle drei Mißverständnisse haben jedoch ihre berechtigten Motive in der »Kritik« selbst. Zum ersten: Kant hat die Selbstverständlichkeit, daß es sich um die *menschliche* Vernunft handelt, nicht immer klar genug festgehalten. So legte man seiner Interpretation ein unbestimmtes, herrenloses Bewußtsein überhaupt zugrunde. Zum zweiten: Kant als Erkenntnistheoretiker nehmen ist fast selbstverständlich, denn die Grundfrage lautet doch: Wie sind synthetische *Erkenntnisse* a priori möglich? Es wird doch nach Erkenntnis und ihrer Möglichkeit gefragt, und das ist doch eine Untersuchung der Erkenntnis. Gewiß, äußerlich steht die Frage so, aber im Grunde wird gefragt nach dem, was Natur überhaupt, d. h. das vorhandene Seiende als Seiendes überhaupt, bestimmt und wie diese ontologische Bestimmbarkeit möglich ist. Zum dritten: Wenn Kant von Denken und Erkennen handelt, wenn er dem Wortlaut nach sagt: die reine Erkenntnis a priori »liege in der Natur der Seele«, was ist das anderes als eine psychologische Aussage, nur eben eine unexakte.

Solange man nur das zu sehen imstande ist, was einem je schon vorgesagt wurde, solange wird es hoffnungslos bleiben, die Radikalisierung der philosophischen Problematik durch Kant in ihrem Zentrum zu begreifen. Es gilt, in der Auseinandersetzung mit Kant uns zu bemühen, die Sachen selbst ins Reine, oder zum mindesten die aufgehellten Probleme Kants in neues Dunkel zu bringen.

Kant hat am Schluß der Vorrede zur ersten Ausgabe[13] seinem Werk ein summarisches Inhaltsverzeichnis vorangestellt, das einer kurzen Erläuterung bedarf. Das Ganze ist, von der vorausgeschickten Einleitung abgesehen, in zwei Hauptteile zerlegt, die transzendentale *Elementarlehre* und die transzendentale *Methodenlehre*. Dieser zweite Hauptteil ist unverhältnismäßig geringer im Umfang als der erste. Die Elementar-

[13] K. d. r. V. A XXIII f.

lehre handelt, wie der Name sagt, von den Elementen, die zur reinen Erkenntnis a priori überhaupt gehören, denn diese soll ja auf ihre Möglichkeit und den Grund dieser Möglichkeit untersucht werden. Die Elementarlehre heißt *transzendental*, weil sie nicht etwa die Elemente der Erkenntnis überhaupt, sondern die Elemente des Grundstücks aller Erkenntnis vom Seienden behandelt — die Elemente der reinen Erkenntnis, sofern diese sich a priori *auf Gegenstände bezieht*. Die Elemente der Erkenntnis sind Problem, sofern an ihnen die Frage nach der Seinsverfassung der Natur zentrales Problem wird, der Grund der Möglichkeit der ontologischen Bestimmung des Ontischen. Der erste Hauptteil der »Kritik«, die transzendentale Elementarlehre, gliedert sich in zwei Teile: Der erste Teil umfaßt die *transzendentale Ästhetik*, der zweite die *transzendentale Logik*. Ästhetik ist die Wissenschaft von der αἴσθησις, der Anschauung; Logik die Wissenschaft vom λόγος, vom Begriff. Warum die Untersuchung der Elemente der Erkenntnis in Ästhetik und Logik aufgeteilt ist, soll sich bald zeigen. Wie schon gesagt wurde, ist das Problem der »Kritik« nicht die Erkenntnis im *Allgemeinen*, sondern das Grundstück jeder Erkenntnis vom Seienden, die *synthetische Erkenntnis a priori* in transzendentaler, d. h. ontologischer Absicht, daher die Benennung: transzendentale Ästhetik, transzendentale Logik, was dasselbe bedeutet wie ontologische Ästhetik und Logik. Die transzendentale Ästhetik ist wiederum in zwei Abschnitte geteilt: Der erste Abschnitt handelt vom Raum, der zweite von der Zeit. Warum gerade die Behandlung dieser beiden Phänomene die transzendentale Ästhetik ausmacht, ist zunächst dunkel. Der zweite Teil der transzendentalen Elementarlehre, die transzendentale Logik, ist in zwei Abteilungen gegliedert: Erstens die transzendentale Analytik, zweitens die transzendentale Dialektik. Auch diese Einteilung der transzendentalen Logik und ihre weitere Gliederung ist gelegentlich der eingehenden Interpretation zu begründen.

ERSTER TEIL
DIE TRANSZENDENTALE ÄSTHETIK

Der erste Teil der transzendentalen Elementarlehre, die Ästhetik, ist gegenüber der transzendentalen Logik wieder von unverhältnismäßig geringem Umfang: Sie umfaßt die Seiten B 33 bis B 73 (A 17 bis A 49), also in der zweiten Ausgabe 40 Seiten gegenüber 658 Seiten der transzendentalen Logik, in der ersten Ausgabe 32 Seiten gegenüber 655. Aber dieser geringe äußere Umfang darf nicht über die fundamentale Bedeutung des Inhalts der transzendentalen Ästhetik hinwegtäuschen – um so weniger, wenn man beachtet, daß sie die Untersuchung der »Kritik« eröffnet. Das ist kein Zufall, denn gleich zu Anfang muß für alle künftigen Betrachtungen betont, freilich im folgenden auch bewiesen werden, daß und inwiefern die *transzendentale Ästhetik eine eigenständige und zentrale Bedeutung im Ganzen der »Kritik«*, d. h. im Ganzen des Problems der ontologischen, und das heißt der metaphysischen Erkenntnis hat.

Entgegen diesem Tatbestand versuchte die wissenschaftlich eindringlichste und bedeutendste Kantinterpretation des 19. Jahrhunderts, die der Marburger Schule von Cohen und Natorp, zu zeigen, daß die transzendentale Ästhetik innerhalb des Ganzen der »Kritik« etwas Fremdartiges sei und nur einen von Kant noch nicht überwundenen Rest seiner vorkritischen Periode darstelle. Die Marburger Interpretation versuchte daher, die transzendentale Ästhetik in die transzendentale Logik aufzulösen. »Nach diesem allen ist die Voranstellung der Zeit und des Raumes [der transzendentalen Ästhetik] vor die Gesetze des Denkens des Gegenstandes [Kategorien] im System der *Kantischen* Transzendentalphilosophie ein ernster Fehlgriff, verständlich und entschuldbar allenfalls nur im Sinne einer Vorwegnahme. In einem

strengeren Systemaufbau hätten sie ihre Stelle wohl finden müssen in der Modalität, bei der Kategorie der Wirklichkeit [Logik]«[1]. Die transzendentale Logik das Zentrum der »Kritik«? Gewiß, *aber nicht qua Logik*! Daß die Logik gerade deshalb das Zentrum ist, weil Kant innerhalb ihrer nicht nur überhaupt die Interpretation des *Denkens* abhandelt, sondern auch den Gebrauch der vollen Erkenntnis, d. h. der *denkenden Anschauung*, das deutet darauf hin, daß weder ›Ästhetik‹ noch ›Logik‹ die angemessenen Titel sind für das, was Kant im Grunde behandelt. Auch der Titel ›transzendental‹ ist nicht ausreichend.

Wenngleich eine solche Interpretation der »Kritik« den Intentionen Kants so stark zuwiderläuft wie nur irgend möglich, so war dieser Versuch der Umdeutung der Ästhetik in die Logik doch von einem echten philosophischen Motiv geleitet. Das leitende Moment dieser Interpretation war, einen Problem*zusammenhang* für die Transzendentalphilosophie zu gewinnen. Cohen und Natorp spürten so deutlich wie keiner vor ihnen, daß es an der letzten umfassenden Einheit in der »Kritik« fehlt — in dem Sinne nämlich, daß diese Einheit und der *Grund dieser Einheit der transzendentalen Ästhetik und Logik von Kant nicht ausdrücklich ans Licht gestellt wurde* und auch nicht gestellt werden konnte. Was also diese Denker beunruhigte, war ein echtes Motiv, aber sie suchten die Lösung auf einem verkehrten Wege.

Freilich wäre es ebenso verfehlt, den Versuch zu wagen, etwa die transzendentale Logik in die Ästhetik aufzulösen. Vielmehr entsteht die *Aufgabe*, die *transzendentale Ästhetik* und *Logik je in ihrer Eigenständigkeit zu wahren und sie gleichwohl zur Einheit zu bringen.* Das geschieht nicht durch eine äußerliche Verknüpfung, sondern dadurch, daß gezeigt wird, wie beide auf einem gemeinsamen und ursprünglichen, für Kant noch verborgenen Grunde ruhen. Dieses *Fundament*

[1] Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 276 f.

der Ästhetik und Logik war für Kant als solches verborgen, und trotzdem dringt er überall, wo seine Fragestellung sich am weitesten vorwagt, in den Bereich dieser fundamentalen Dimension vor. *Dieses Fundament sichtbar zu machen und positiv zu bestimmen, ist eine wesentliche Aufgabe unserer phänomenologischen Interpretation.*

Wir kommen mit der phänomenologischen Interpretation in einen prinzipiellen Gegensatz zur Kantauffassung der Marburger Schule, müssen jedoch von einer ausdrücklichen Auseinandersetzung hier absehen; zunächst gilt es, die phänomenologische Interpretation positiv für sich selbst zu begründen. Wir wollen aber nicht unterlassen zu betonen, daß gerade diese radikale Einseitigkeit der Marburger Schule die Kantinterpretation mehr gefördert hat, als alle vermittelnden Versuche, die sich nicht im Anfang um die zentrale Problematik kümmern. Und es zeigt sich hier wieder, daß ein radikaler und in wissenschaftlicher Strenge gegangener Irrweg für die Forschung ungleich fruchtbarer ist als ein Dutzend sogenannter Halbwahrheiten, in denen alles und jedes, und das heißt nichts, zu seinem Recht kommt.

Die transzendentale Ästhetik hat, wie sich zeigen wird, trotz ihres geringen Umfangs eine gleich grundsätzliche Funktion im Ganzen der »Kritik« wie die transzendentale Logik. Das, was sie abhandelt, wird in der transzendentalen Logik nicht einfach ausgeschaltet, wie in der transzendentalen Ästhetik in der Tat die Logik, sondern diese nimmt das, was die Ästhetik behandelt hat, als notwendiges Fundament und zentralen Leitfaden auf. Rein äußerlich zeigt sich das schon darin, daß die Zeit, die in der transzendentalen Ästhetik vorläufig interpretiert wird, in allen zentralen Abschnitten der Logik, und zwar als etwas Fundamentales, fungiert.

Die transzendentale Ästhetik ist äußerlich in fünf Abschnitte gegliedert: Die Einleitung (B 33 bis B 36, A 19 bis A 22); 1. Abschnitt »Von dem Raume« (B 37 bis B 45, A 22 bis A 30); 2. Abschnitt »Von der Zeit« (B 46 bis B 59, A 30 bis A 41).

Dann folgen »Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik« (B 59 bis B 72, A 41 bis A 49), darauf, nur in der zweiten Ausgabe, der »Beschluß der transzendentalen Ästhetik«. In der zweiten Ausgabe hat Kant nachträglich eine Einteilung in Paragraphen eingefügt, die sich über die ganze Ästhetik und ein Stück der Logik bis B 169 erstreckt, und zwar ist die Elementarlehre vom Beginn der transzendentalen Ästhetik an bis zu dieser Stelle in 27 Paragraphen eingeteilt. Kant sagt B 169: »Nur bis hierher halte ich die Paragrapheneinteilung für nötig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu tun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in kontinuierlichem Zusammenhange, ohne dieselbe, fortgehen dürfen.« Nach dieser Paragrapheneinteilung umfaßt die transzendentale Ästhetik die Paragraphen 1 bis 8 einschließlich.

ERSTES KAPITEL
Die Funktion der Anschauung in der synthetischen Erkenntnis

In seiner Einleitung in die transzendentale Ästhetik fixiert Kant deren Aufgabe in einer Weise, die nicht ohne weiteres den Zusammenhang mit dem Grundproblem der »Kritik« völlig deutlich macht. Erst in dem in der zweiten Ausgabe angefügten »Beschluß« wird dieser Zusammenhang ausdrücklich fixiert. Kant spricht hier von der »allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie«.[1] Diese Aufgabe ist das Problem, das wir bereits vorläufig fixierten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Kant nennt die transzendentale Ästhetik »eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung«[2] dieses Problems. Inwiefern nun trägt sie zur Auflösung dieses Problems bei?

§ 5. Die Anschauung als der primäre Wesenscharakter der Erkenntnis überhaupt

Die synthetischen Erkenntnisse a priori sind diejenigen Erkenntnisse, die je schon allem Erkennen von Seiendem, d. h. der Erfahrung von Seiendem, der empirischen Erkenntnis, zugrundeliegen, und zwar notwendig zugrundeliegen — als der die Erfahrung von Seiendem ermöglichende Grund. In jeder Erkenntnis von Seiendem, Ontischem, liegt schon eine gewisse Erkenntnis von der Seinsverfassung, ein vorontologisches Seinsverständnis. *Die Möglichkeit dieser Erkenntnis der Seinsverfassung ist für Kant Problem.*

Im Unterschiedenen der ontischen Erkenntnis und der ontologischen Erkenntnis ist beide Male von *Erkenntnis* die Rede

[1] K. d. r. V. B 73
[2] ebd.

— *was gehört überhaupt zur Erkenntnis als Erkenntnis*, also sowohl zur ontischen als ontologischen? Das ist die *Vorfrage* für alle weitere Erörterung der synthetischen Erkenntnis a priori. Kant beginnt daher die thematische Untersuchung der Elementarlehre überhaupt, und d. h. zunächst die Einleitung in die transzendentale Ästhetik, mit einer allgemeinen Erörterung dessen, was überhaupt zur Erkenntnis gehört, und zwar erläutert er diese Betrachtung am Erkennen, wie es uns zunächst und zumeist bekannt ist — am Erkennen des Ontischen, der Erfahrung, denn das vorontologische Erkennen ist uns zunächst verborgen.

a) Der Anschauungscharakter des Erkennens überhaupt

Der erste Absatz der Einleitung in die transzendentale Ästhetik umgrenzt und bestimmt das, was überhaupt zum menschlichen Erkennen notwendig gehört. Und zwar wird die allgemeine Kennzeichnung des Wesensstücks des Erkennens überhaupt hier alsbald auf die spezifische Aufgabe der Ästhetik zugeschnitten. Die gleiche allgemeine Erörterung des Wesens der Erkenntnis überhaupt wiederholt sich in der Einleitung zur transzendentalen Logik[3], nur daß hier dann deren spezifische Aufgabe das Gewicht bekommt.

Was ist Erkenntnis überhaupt, worin liegt ihr primärer Wesenscharakter? Der erste Satz der Einleitung der transzendentalen Ästhetik und damit der erste Satz der eigentlichen »Kritik« gibt darauf die Antwort, und zwar eine Antwort, die man bisher nie in ihrer vollen Tragweite ausgemessen und demzufolge nicht radikal genug aller Interpretation der »Kritik« als Leitfaden zugrundegelegt hat. »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles

[3] K. d. r. V. B 74, A 50

Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung.*«[4] Hier ist gesagt: *Erkenntnis überhaupt ist Beziehung auf Gegenstände,* und zwar liegt im Erkennen eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen zusammengehörigen, einander zugeordneten Weisen des Sich-Beziehens auf Gegenstände, und *diejenige* Beziehung auf Gegenstände, auf die alle *abzwecken,* ist die *Anschauung.* Kant sagt noch deutlicher: »*Alles Denken*« ist nur »*Mittel*«, und alles Denken steht im *Dienste* der Anschauung, es ruht auf dem Grunde des Anschauens der Gegenstände und dient nur der Auslegung und Bestimmung des im Anschauen zugänglich Gewordenen. Diesen Satz muß man sich für alle weitere philosophische Auseinandersetzung mit Kant gleichsam einhämmern.

Wenn alles *Erkennen überhaupt* primär Anschauung ist und alle anderen möglichen Weisen des Sich-Beziehens auf Gegenstände im Dienste der Anschauung stehen, dann liegt darin: Auch die synthetische Erkenntnis a priori ist primär Anschauung, auch und gerade die ontologische, d. h. die philosophische Erkenntnis ist ursprünglich und letztlich Anschauung — aber Anschauung in einem Sinn, der eben gerade zentrales Problem der »Kritik« ist.

In der Gegenwart hat Husserl, der Begründer phänomenologischer Forschung, unabhängig von Kant diesen Wesenszug der Erkenntnis überhaupt und der philosophischen Erkenntnis insbesondere wiederentdeckt. Gerade diese Grundauffassung der Phänomenologie vom *Anschauungscharakter des Erkennens* ist es, wogegen sich die heutige Philosophie zur Wehr setzt. Aber alle Berufung auf Kant gegen die Phänomenologie scheitert schon grundsätzlich am ersten Satz der »Kritik«. Daß Erkennen auch Denken ist, das wird seit der Antike nie bestritten, aber daß alles Denken auf Anschauung ruht, im Dienst der Anschauung steht und in welcher Weise, das ist ein zentrales Problem, das bei der Interpretation der philosophischen Erkenntnis immer wieder entgleitet. *Eine*

[4] a. a. O. B 33, A 19

Grundtendenz der Phänomenologie ist es, diese Idee festzuhalten.

Das zentrale Problem der »Kritik« — wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? — läßt sich bestimmter so formulieren: Welches ist die Anschauung, die dem ontologischen Erkennen zugrundeliegt und worauf alles philosophische Denken abzweckt? Die Antwort Kants auf diese für alle Kantianer höchst fatale Frage lautet dem Sinne nach: Was die ontologische *Erkenntnis* als *Anschauung* konstitutiert, ist die *Zeit*. Was das heißt, und inwiefern die Zeit eine Anschauung sein soll oder — wenn wir weiter zurückgehen als Kant — sogar die Bedingung der Möglichkeit jeder Anschauung und Erkenntnis überhaupt, das ist ein ebenso schwieriges wie aufregendes Problem. Jedenfalls liegt die Kantische Antwort in dieser Richtung, wenngleich er das Phänomen der Zeit auch nicht in seinen ursprünglichen Wurzeln faßt, sondern sich ganz am traditionellen Zeitbegriff orientiert.

Wir halten fest, ohne daß es jetzt schon zureichend aufgeklärt und belegt ist: *Das primäre Grundstück alles Erkennens, darauf alles Denken als Mittel abzweckt, ist die Anschauung.*

b) Die Bedeutung der Anschauung. Unendliches und endliches Anschauen. Endliches Anschauen und Sinnlichkeit, Affektion und Rezeptivität

Was heißt ›Anschauung‹? Termini wie ›Anschauung‹, ›Wahrnehmung‹, ›Empfindung‹, ›Vorstellung‹ oder ›Erkenntnis‹ sind doppeldeutig. Einmal meinen sie das Verhalten, das Sich-Verhalten zum Angeschauten, Wahrgenommenen — das intendere, dann wiederum meinen sie das Angeschaute etc. selbst — das intentum. Kant vollzieht diesen Unterschied nicht ausdrücklich; hierin liegt eine wesentliche Unzulänglichkeit, die ein Hinweggleiten über zentrale Probleme erleichtert. Wir fragen daher genauer: *Was heißt Anschauen?* Dieses »findet

aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird«[5]. Im Anschauen von etwas und durch dieses wird ein Gegenstand gegeben. Kant sagt auch in demselben Absatz: Anschauen heißt »Vorstellungen ... zu bekommen«, Anschauung meint die Weise, in der mir etwas leibhaftig als es selbst vor-gestellt wird. Anschauen, interpretieren wir kurz, ist das Sichgebenlassen von etwas als das Leibhaftige, das es ist; es ist das unmittelbare Begegnenlassen eines Seienden.

Anschauung heißt in der traditionellen Terminologie intuitus. Es ist eine alte Lehre, daß der absolut erkennende Geist — in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie: Gott — nur in der Weise der Anschauung erkennt. Er bedarf nicht der Mittel, d. h. des Denkens, und zwar ist dieses Anschauen dergestalt, daß durch es selbst das Seiende beziehungsweise seine Möglichkeiten, die Ideen, *entstehen*, ihren Ursprung — origo — erhalten: das göttliche unendliche Erkennen ist der *intuitus originarius*. Das unendliche Anschauen ist als Anschauen der Ursprung des *Seins* des Angeschauten, dieses ent-springt aus dem Anschauen selbst. Dagegen ist das menschliche Erkennen ein endliches, d. h. ein Anschauen, das als solches das Angeschaute nicht erst schafft, hervorbringt, sondern als eine Anschauung des schon Vorhandenen umgekehrt sich nur das schon Vorhandene geben läßt. Diese menschliche Anschauung ist kein intuitus originarius, d. h. keine ursprüngliche Anschauung, sondern *intuitus derivativus*. Diese Anschauung setzt das Seiende, das sie begegnen läßt, als schon Seiendes voraus. Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens liegt also darin, daß einer Anschauung das Angeschaute anderswoher gegeben und nicht hergestellt wird, nicht etwa darin, daß der Mensch quantitativ weniger erkennt als Gott. Die Endlichkeit des menschlichen Erkennens liegt in der Geworfenheit in das Seiende und an das Seiende. »Intellectuale Anschauung bei den Menschen ist ein Unding. Ja, ich getraue mir zu behaupten, daß kein Wesen, was erschaffen ist,

[5] ebd.

intellectuale Dinge erkennen kann, als nur das Wesen, dessen Erkenntnis die Ursache ist von den Dingen«[6]. Kant erwähnt diesen Unterschied des intuitus originarius und intuitus derivativus im letzten Absatz der transzendentalen Ästhetik, der erst in der zweiten Ausgabe eingefügt wurde.[7]

In unserem Anschauen als Begegnenlassen von Seiendem liegt sonach wesenhaft ein Angewiesensein auf das schon vorhandene Seiende. Das Anschauen entspringt nicht frei aus einem erkennenden Wesen, so gar, daß mit diesem Ursprung auch schon das Angeschaute selbst vorhanden wäre, sondern dieses anschaubare Seiende muß sich von sich aus melden, d. h., es muß das erkennende Wesen selbst betreffen, es rühren, ihm gleichsam etwas an-tun und sich bemerkbar machen — es affizieren. Zur *menschlichen* Anschauung als *endlicher* gehört, daß das Seiende, das begegnen soll, das erkennende Wesen *affiziert*, angeht. Das Angegangenwerden von seiten des Seienden selbst kann sich auf mannigfaltige Weise vollziehen. Bei uns Menschen geschieht das faktisch durch die Sinnesorgane. Daß es gerade diese sind in dieser bestimmten Art der Einwirkung, ist letztlich genommen ein Zufall — anders gewendet: Für das Wesen der Sinnlichkeit, philosophisch verstanden, ist es nicht entscheidend, daß dabei die fünf Sinne fungieren durch diese bestimmten Werkzeuge. Auf deren Untersuchung läßt sich Kant gar nicht ein, und zwar mit Recht, denn das Wesen der Sinnlichkeit liegt nicht in den Sinnesorganen, sondern darin, daß die Sinnlichkeit erstens Anschauung *gebend* ist und zweitens *endliches* Anschauen ist, d. h. ein solches, das eines *Sichmeldens* des vordem schon Seienden selbst als des zu Gebenden bedarf. Sinnlichkeit heißt: endliche Anschauung; das besagt aber keineswegs, daß das, was sie als mögliche Weise des Anschauens zugänglich macht, nur Farben, Töne, Gerüche, Geschmack und Tastqualität seien. Die Sinnesorgane haben nur eine mögliche Funktion im faktischen

[6] Heinze, Metaphysikvorlesung, S. 192
[7] K. d. r. V. B 71 f.

sinnlichen Erkennen, weil sie auf der endlichen Anschauung als solcher fundiert sind, aber nicht etwa ist umgekehrt das endliche Anschauen, der intuitus derivativus, aus dem Zusammenfungieren der Sinnesorgane entsprungen. Die Anschauung ist nicht deshalb endlich, weil sie auf dem Fungieren der Sinnesorgane beruht, sondern umgekehrt: Weil die Anschauung endlich ist, sind die Sinnesorgane in ihrer Funktion möglich. Nicht die faktische physiologische Ausstattung des Menschen mit Sinnesorganen bestimmt die Sinnlichkeit zur Sinnlichkeit, zur Anschauungsart in Raum und Zeit, sondern die Sinnlichkeit ist zuvor mit der Endlichkeit als solcher gegeben, und diese kann faktisch nun auch die Organisation durch Sinnesorgane haben. Zum Vergleich sei der letzte Absatz der »Allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik« herangezogen, der erst in der zweiten Ausgabe angefügt wurde: »Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, ... so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche ... allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach ... abhängigen Wesen zuzukommen scheint«[8]. Schon in seiner Dissertation von 1770 unterscheidet Kant im § 5 völlig klar zwischen der cognitio sensualis und der repraesentatio sensitiva, d. h. zwischen einer empirisch-affektiven Sinnlichkeit und einer reinen (non sensualis), deren Bedeutung noch zu bestimmen sein wird.

Die *Endlichkeit* dieses Anschauens ist faktisch bestimmt durch *Affektion*. Nunmehr werden die folgenden Sätze Kants verständlich: »Dieses [d. h., daß mir ein Gegenstand gegeben wird] aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur

[8] a. a. O. B 72

dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen*«[9]. Zu beachten ist, daß Kant in der zweiten Ausgabe hinzugesetzt hat: »uns Menschen wenigstens.« Ferner ist hier die Rede vom ›Gemüt‹, das dem lateinischen ›mens sive animus‹ entspricht und für ›res cogitans‹ steht.

Die Sinnlichkeit als endliche, d. h. als affiziertes, bestimmtes Anschauen, ist als Begegnenlassen in gewisser Weise aufnehmend, rezeptiv; das Vermögen der Rezeptivität, das Anschauen, *gibt* den Gegenstand — der Verstand dagegen *denkt* das anschaulich Gegebene, und von diesem Denken des anschaulich Gegebenen, das aber als Denken nur Mittel des Anschauens ist, entspringen die Begriffe. So wird das Wesentliche des erkennenden Sich-Beziehens auf Gegenstände deutlich: Im Grunde und primär und in seiner letzten Abzweckung ist das Erkennen Anschauen, als solches birgt es das Denken als Mittel seiner Bestimmung in sich. Daher sagt Kant in der entsprechenden allgemeinen Bestimmung der Erkenntnis überhaupt in der Einleitung zur transzendentalen Logik: »Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.« »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«[10] Das will sagen: Das anschaulich Gegebene ist als solches verständlich durch den Verstand und sein begriffliches Bestimmen, andererseits begreifen die Begriffe nur etwas, wenn sie versinnlicht werden, d. h. wenn das, was sie meinen, sich sinnlich — und das

[9] a. a. O. B 33
[10] a. a. O. B 74 f., A 50 f.

heißt immer anschaulich — ausweist. »Nur daraus, daß sie sich vereinigen [Verstand und Sinn], kann Erkenntnis entspringen.«[11] Ohne Anschauung wird ein Gegenstand »bloß gedacht« und noch nicht erkannt, ebensowenig aber ist er als nur anschaulich gegebener schon erkannt. Zugleich ist festzuhalten, daß die Anschauung nicht nur Fundament für das Denken ist, sondern daß dieses als Denken nur die Funktion hat, die Anschauung zu bestimmen. Zum Erkennen überhaupt gehören also die beiden nicht nur schlechthin nebengeordneten Grundweisen des Sich-Beziehens auf Gegenstände: Anschauung und Denken (Begriff) oder Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität (das von sich her frei Mitbringende des Gemüts), Affektion und Funktion. ›Funktion‹ meint nicht mehr ›Begegnen von‹, sondern selbst Fungieren als Verstand. Vorgreifend sei schon verwiesen auf die Kantische Definition der Funktion: »Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.«[12]

Die Untersuchung der Elemente der Erkenntnis wird entsprechend den angeführten Grundweisen des Erkennens zweifach sein: Die Elementarlehre ist als Wissenschaft von der Anschauung Ästhetik, als Wissenschaft vom Verstand Logik.

c) Sinnlichkeit und Verstand als die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis; der gemeinschaftliche Ursprung beider Stämme

Am Schluß des ersten Absatzes der Einleitung der transzendentalen Ästhetik wiederholt Kant noch einmal ausdrücklich den Satz, mit dem die »Kritik« beginnt — ein Zeichen, wie

[11] a. a. O. B 75 f., A 51
[12] a. a. O. B 93, A 68

fundamental es ist, festzuhalten, daß »alles Denken ... sich ... zuletzt auf Anschauungen ... beziehen (muß)«[13], also wesenhaft in deren Dienst steht.

Sind aber nun Anschauung und Denken völlig disparat? Wir interpretierten schon: Es sind Weisen des Sich-Beziehens auf Gegenstände. Kant sagt, daß Anschauung *und* Denken Vorstellen von etwas sind, Vorstellung hier in einem ganz weiten Sinn genommen als repraesentatio. Zu beachten ist also, daß auch das Denken ein Vorstellen, eine repraesentatio ist, es präsentiert etwas, freilich in seiner Weise als Denken — nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Und nur, weil das Denken seinem Wesen nach auch präsentiert, kann es im Dienste der primären Präsentation stehen, Mittel und Diener der Anschauung sein. Kant sagt unmißverständlich: »*Vorstellung* überhaupt (repraesentatio)« ist »die Gattung« für Anschauung und Begriff.[14] Damit stimmt der erste Satz der »Allgemeinen Elementarlehre« seiner Logik überein: »Alle Erkenntnisse, d. h.: alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogenen Vorstellungen sind entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*.«[15] Oder eine andere Formulierung: »Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis.«[16]

So sind die Elemente des Erkennens im rohen festgelegt. Kant sagt daher auch in der Einleitung zur transzendentalen Logik: »Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts«[17]. Eine andere Bezeichnung für die beiden »Grundquellen des Gemüts« bringt Kant in der Einleitung zur »Kritik«; er sagt hier, »daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe«, Sinnlichkeit und Verstand, und bemerkt dazu: »zwei Stämme«—, »die vielleicht aus einer gemeinschaft-

[13] a. a. O. B 33, A 19
[14] a. a. O. B 376 f., A 320 f.
[15] Logik, Cass. VIII, S. 399
[16] Fortschritte, Cass. VIII, S. 312
[17] K. d. r. V. B 74, A 50

lichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen«[18]. Wenn Kant es auch unterläßt, in die Richtung der gemeinschaftlichen Wurzel beider Stämme zurückzufragen, so ist doch dieses nebeneinander Aufwachsen derselben für ihn beunruhigend und nicht einfach ein letztes Faktum. Freilich liegt sein Interesse in der Gegenrichtung: Er will zeigen, was die Philosophie unmittelbar vor ihm und zu seiner Zeit verkannte — daß beide Stämme gleichursprünglich zur Erkenntnis gehören, woher immer sie entspringen mögen. Leibniz dagegen interpretiert die Sinnlichkeit als ein verworrenes Denken, d. h., er sah sie nicht als ein eigenständiges Vermögen, sondern faßt die Sinnlichkeit vom Intellekt her als eine Vorform desselben — in Kants Formulierung: Leibniz intellektuiert die Sinnlichkeit. In den umgekehrten Fehler verfiel Locke, der den Verstand gleichsam nur als eine Nachform der Sinnlichkeit faßt und demnach den Verstand sensifiziert. Gegenüber dieser doppelten Verfehlung in der Interpretation des Wesens der Erkenntnis sucht Kant die *Eigenständigkeit* der Sinnlichkeit und des Verstandes und somit ihre *Gleichursprünglichkeit* aus einer gemeinschaftlichen Wurzel zu erweisen. Kant betont, daß diese beiden Weisen des Vorstellens — Anschauung und Begriff — »der Species nach, ganz verschiedene Vorstellungsarten[19]« sind; beide sind nicht nur gradweise verschieden, als sei die Anschauung lediglich eine Vorstufe von Begriffen, d. h. nicht deutlich, sondern verworren. Auf diese Weise gefaßt kommt die Anschauung nicht als eigenständiges Vermögen zu ihrem Recht. Leibniz kennt nur einen logischen, und zwar negativen Unterschied der Sinne gegenüber dem Verstand, Kant dagegen einen sachhaltigen und positiven. Freilich — den Ursprung aus dieser gemeinsamen Wurzel hat Kant nicht in einer Freilegung dieser Wurzel selbst ausdrücklich zum Problem gemacht. An einer anderen Stelle gegen Schluß der »Kritik« wird deutlich, wie er in gewisser Weise sieht, daß

[18] a. a. O. B 29, A 15
[19] Fortschritte, Cass. VIII, S. 259

sein Anfang der Problematik der »Kritik« ein beschränkter ist, er sagt dort: »Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich die *Architektonik* aller Erkenntnis aus *reiner Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist.«[20]

Kant unterläßt also bewußt die radikale Frage nach der Radix der beiden Stämme. Sofern wir nun aber in der Interpretation dahin vordringen müssen, die *Einheitlichkeit der Erkenntnis*, d. h. die Einheit der beiden Grundquellen und Stämme, zu verstehen, werden wir durch die Sache selbst dazu gedrängt, nach dem Wesen der »allgemeinen Wurzel« zurückzufragen, die »zwei Stämme auswirft«. Dieser »Auswurf« der Stämme wird für uns das zentrale Problem werden, sofern wir nach seinem Wesen und seiner Möglichkeit fragen. Dieses Problem der gemeinsamen Wurzel, das Kant nicht mehr stellt, werden wir ihm aber nicht einfach aufzwingen, vielmehr wird durch die Interpretation der Grundproblematik der »Kritik« unzweideutig vor Augen gelegt werden, daß Kant selbst in die Richtung dieser gemeinsamen Wurzel zurückgetrieben wird, ja daß er sogar in gewisser Weise von ihr handelt, ohne sie als solche zu erkennen und thematisch zu bestimmen. Denn es wird sich zeigen, daß Kant gerade da, wo er ins Zentrum der positiven Problematik der »Kritik« kommt — zur transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe —, plötzlich von drei Grundquellen des Gemüts statt von zweien spricht, von einem weiteren Vermögen, das zwischen Sinnlichkeit und Verstand *vermittelt*, der *Einbildungskraft*.[21] Ferner ist folgender Satz zum Vergleich heranzuziehen: »Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung ent-

[20] K. d. r. V. B 863, A 835
[21] a. a. O. A 124

halten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich *Sinn*, *Einbildungskraft*, und *Apperzeption.*«[22] Diese Dreiheit von notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori führt Kant vielfach an.[23]

Durch die Interpretation werden wir zeigen, daß dieses *dritte Grundvermögen* aber nicht neben den beiden anderen Stämmen gleichsam als dritter Stamm aufwächst, und daß es auch nicht als zwischengeordnetes nur vermittelt, sondern daß es gleichsam ein Stück der Wurzel selbst ist. Noch mehr, es wird sich zeigen, daß diese Wurzel nichts anderes ist als die radikal in ihrem Wesen begriffene *Zeit*. Das Zurückfragen nach der »gemeinschaftlichen Wurzel« entspringt für uns freilich nicht einer leeren Tendenz der Radikalisierung, nur um Kant einfach in dieser Hinsicht zu übertreffen, sondern aus der Exposition der Wurzel soll ein zentrales Sachproblem, das der *Transzendenz*, deutlich werden. Zugleich aber wird sich zeigen, daß wir Kant in der Tat überall zu viel hinzugegeben haben, und daß faktisch seine Problemstellung nicht so explizit und ursprünglich ist, wie wir sie darstellten. Unsere Interpretation vollzieht zunächst eine Überhellung des Ganzen, um dann rückläufig gerade das Unausgeglichene und Fragwürdige bei Kant in der Schärfe zu sehen, die es ermöglicht, daß die Auseinandersetzung die entscheidenden Schwierigkeiten trifft. Wir lassen Kant nicht nur sagen, was er hat sagen wollen, wir lassen ihn sogar mehr sagen, mag dieses ›mehr‹ auch nur auf philosophischer Interpretation beruhen. Das nachträgliche Zurücknehmen des Zuviel ist dann auf dem Boden des gewonnenen philosophischen Verständnisses leicht zu bewerkstelligen. Schwer jedoch, wenn nicht unmöglich, ist es, direkt das zu treffen, was Kant hat sagen wollen, es sei denn, man spräche ihm die Sätze einfach wiederholend nach.

[22] a. a. O. A 94 Anm.
[23] vgl. besonders: B 194, A 155; B 220, A 177

Zunächst jedoch gilt es, in der *Ästhetik* die Anschauung, die Sinnlichkeit, zu *isolieren* und durch die Interpretation allseitig aufzuklären – entsprechend in der *Logik* den Verstand –, um dann erst nach der hinreichenden Aufklärung der beiden Elemente ihr *einheitliches Zusammen* im Erkenntnisgebrauch zu untersuchen.

d) Die synthetische Erkenntnis a priori und das Erfordernis reiner Anschauung a priori

Zunächst nun hat Kant nur im allgemeinen gesagt, was zur Erkenntnis *überhaupt*, sei es der ontischen, sei es der ontologischen, gehört. Das Problem aber ist die *ontologische* Erkenntnis, die *synthetischen* Erkenntnisse *a priori*, die völlig erfahrungsfrei gleichwohl etwas über die Sachhaltigkeit des Seienden aussagen, die Erkenntnis erweitern. Die Zusetzung eines erweiternden Prädikats zum Subjektbegriff bedarf jedoch eines Grundes. Wir sahen, daß in den synthetischen Urteilen *a posteriori* die Begründung in dem durch die empirische Erfahrung Zugänglichen liegt. Für die *Synthesis*, in der ich über den Subjektbegriff hinausgehe, bedarf es einer Dimension und eines Horizontes, in den sie beim Hinausgehen über den Begriff hineingeht und aus dem sie das nicht im Subjektbegriff begründet liegende Prädikat begründend zu schöpfen vermag, d. h., es bedarf einer Weise des Erfassens, in der sich mir das gibt, das ich nicht aus dem Denken habe und haben kann. Die synthetische Erkenntnis *a priori* kann sich nun aber als apriorische nicht auf empirische Anschauung stützen, denn ›a priori‹ heißt ja ›erfahrungsfrei‹. Andererseits aber muß sie sich als synthetische auf eine begründende Anschauung berufen können. *Es bedarf demnach einer Anschauung, die Synthesis ermöglicht, aber gleichwohl nicht empirisch, sondern völlig a priori ist.* Aus der Klärung des Begriffes ›reine Vernunft‹ wissen wir, daß ›rein‹ besagt: völlig a priori. Es bedarf mithin einer *reinen* Anschauung als des einzig möglichen Be-

gründungsprinzips der synthetischen Erkenntnis a priori. So sagt denn Kant einmal in seiner Streitschrift gegen den Leibnizianer Eberhard: »Nun fand ich: daß die Erweiterung meiner Erkenntnis durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhete, in welcher ich vieles antraf, was meinem Begriffe korrespondierte, aber auch noch mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden, lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt: daß, wenn eine Erweiterung der Erkenntnis über meinen Begriff a priori stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung a priori erforderlich sein; nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll.«[24] Damit haben wir das Hauptproblem der transzendentalen Ästhetik fixiert: Wo soll eine reine Anschauung angetroffen und wie soll ihre Möglichkeit erklärt werden?

§ 6. Der Aufweis reiner Anschauung a priori

Bisher wurde im allgemeinen gesagt, daß zur *Erkenntnis* Anschauung gehört, daß diese Anschauung endlich ist, und was diese Endlichkeit bedeutet. Aber noch ist nicht geklärt, was zur *Anschauung* selbst, und zwar immer der des Menschen, gehört. Bei dieser näheren Charakterisierung der Anschauung, die sich freilich noch in allgemeinen Erörterungen hält, geht Kant wieder von den Wesensmomenten der Anschauung, d. h. der Sinnlichkeit, aus, die auch dem natürlichen Bewußtsein sich zunächst aufdrängen.

[24] Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Cass. VI, S. 59 f.

a) Empirische Anschauung und Empfindung

Unser Anschauen ist *endliches* Anschauen, d. h. ein auf schon Vorhandenes und demzufolge auf dessen *Einwirkung* auf uns angewiesenes Anschauen. Das einwirkende Vorhandene bekundet sich für das Begegnenlassen in und mit seiner Wirkung, und diese als sich bekundende nennt Kant *Empfindung*. Empfindung meint das, als was sich der begegnende Gegenstand primär gibt. Das so Gegebene, das Datum im Sinne des im Empfinden Empfundenen, präsentiert mir den im Anschauen begegnenden Gegenstand, z. B. die Kreide aufgrund der Farbe, Härte, Glätte, des Klanges, und zwar als eine ganz bestimmte Anschauung. Ein solches Anschauen, zu dem ein mir Begegnen von Empfindungsdaten gehört, nennt Kant *empirische Anschauung*. Das Wesentliche des Empfindens bezüglich des Empfundenen liegt darin, daß es in sich »die wirkliche Gegenwart [Anwesenheit] des Gegenstandes voraussetzt«[1].

Der Terminus ›Empfindung‹ ist doppelsinnig, so schreibt Kant in der Einleitung der »Kritik der Urteilskraft«: »*Empfindung* (hier die äußere) drückt ebensowohl das bloß Subjektive unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existierendes gegeben wird)«[2]. Hiermit ist § 3 der »Kritik der Urteilskraft« zu vergleichen hinsichtlich der dort erklärten Unterscheidung von subjektiven und objektiven Empfindungen: »Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache ... Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient zu gar keiner Erkenntnis ... Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte

[1] K. d. r. V. B 74, A 50
[2] Kritik der Urteilskraft, S. XLIII

Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *objektiven* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *subjektiven* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. i. zum Gefühl«. Von den objektiven Empfindungen wird in der »Kritik« gehandelt, von dem Geben von etwas Realem, einem Sachhaltigen, einem quale. Die subjektive Empfindung ist dagegen nicht die Vorstellung einer *Sache*, sondern die Vorstellung dieser Sache in ihrer Beziehung auf das Subjekt, die Vorstellung dessen, *wie* das Subjekt gestimmt ist — sie ist das Gefühl. Durch das Gefühl wird nicht ein Gegenstand vorgestellt, sondern die Art, wie mir zumute ist beim Geben einer Empfindung. In der »Kritik« meint Empfindung meist das intentum, und dasjenige Anschauen, zu dem das Begegnen von Empfindungsdaten gehört, ist das empirische.

b) Die Erscheinung als der Gegenstand empirischer Anschauung im Unterschied zum Ding an sich

»Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*.«[3] Der von Kant viel gebrauchte Terminus ›Erscheinung‹ ist also ein Titel für Gegenstände, für das Begegnende selbst; die Dinge selbst, die wir sehen und mit denen wir hantieren, nennt Kant *Erscheinungen*. Diese Gegenstände geben sich uns unmittelbar, sie zeigen sich uns direkt. »Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung«[4],

[3] K. d. r. V. B 34, A 20
[4] a. a. O. A 108 f.

d. h. das angehend Gegebene als solches, das Reale. »Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewußtsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt«[5]. *Wahrnehmung* ist das ausdrückliche *Wissen* um das Begegnen von Gegenständen der empirischen Anschauung selbst. Das Begegnende *als* mir Begegnendes ist das *Wahrgenommene*. Der wahrgenommene Gegenstand als der in der Wahrnehmung begegnende heißt *Erscheinung*.

Allerdings hat nun die Erscheinung nicht nur »das Verhältnis zu einem, wenigstens möglichen Bewußtsein«[6] zur Voraussetzung, das Wissen um Erscheinungen als solche, die Erscheinung bezieht sich als Begegnendes nicht nur auf ein anschauendes Subjekt, sondern sie ist Erscheinung *von* etwas — wie Kant sagt: vom *Ding an sich*. Um aber gleich die gröbsten Mißverständnisse zu beseitigen, ist zu sagen: Die Erscheinungen sind kein bloßer Schein, sie sind auch nicht nur irgendwelche freischwebenden Ausstrahlungen von Dingen, sondern die Erscheinungen sind die Gegenstände selbst — die Dinge. Sie sind aber auch nicht andere Dinge neben oder vor den Dingen an sich, sondern eben die begegnenden Dinge selbst, wie sie im Umkreis der Welt vorhanden sind, die wir entdecken. Was uns aber verschlossen bleibt, das sind diese Dinge an sich, sofern sie gedacht werden als Gegenstände einer absoluten Erkenntnis, d. h. eines Anschauens, das nicht erst ihres Einwirkens bedarf, und das sie nicht erst begegnen läßt, sondern sie gleichsam allererst durch dieses Anschauen zu dem werden läßt, was sie sind.

Der Unterschied von *Ding an sich* und *Erscheinung* meint immer die Dinge selbst, aber unter dem Titel ›Erscheinung‹ die Dinge, sofern sie dem *endlichen* Anschauen begegnen, unter dem Titel ›Ding an sich‹ dieselben Dinge, wie sie einem *unendlichen*, d. h. sie selbst allererst herstellenden Anschauen entspringen. Dieses Anschauen, das frei die Dinge erst macht,

[5] a. a. O. A 120
[6] ebd.

muß notwendig im vorhinein schon schauen, was sie in sich, in ihrem Innern gleichsam, sind; dieses ›An sich‹ aber bleibt jedem endlichen Anschauen verborgen, sofern es als Anschauen nicht erst her- und hinstellt, sondern ein schon Dastehendes sich begegnen läßt. »Das Ding an sich (ens per se) ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt«[7]. Die verschiedenen Titel bringen zum Ausdruck, daß dasselbe Ding Korrelat von total verschiedenen Weisen des Anschauens — des intuitus originarius wie des intuitus derivativus — sein kann. Was das Seiende für den intuitus originarius ist, das bleibt uns als endlichen Wesen, die nur derivativ anschauen, grundsätzlich unzugänglich. »Was ist aber ein Gegenstand in der Erscheinung im Gegensatze eben desselben Objekts aber doch als *Dinges an sich*? Dieser Unterschied liegt nicht in den Objekten, sondern bloß in der Verschiedenheit des Verhältnisses, wie das den Sinnengegenstand apprehendierende Subjekt zur Bewirkung der Vorstellung in ihm [in seinem Bewußtsein] affiziert wird.«[8]

Mit der Voraussetzung eines absoluten, die Dinge erst herstellenden Anschauens, d. h. mit der Voraussetzung des aus der antiken Ontologie stammenden Begriffs von Sein im Sinne des hergestellten Vorhandenseins, fällt auch der Begriff des Dinges an sich. Dadurch aber werden die Dinge nicht verflüchtigt zu Phantomen und Bildern, die wir uns herstellen, denn die Erscheinungen sind die Dinge selbst, und sie sind die Dinge, die sie sind, ohne daß sie aufgrund eines unhaltbaren Seinsbegriffs und aufgrund der Voraussetzung eines vorstellenden Gottes — noch dazu als Gegenstand für diesen Gott — als Dinge an sich gedacht werden. Leugnet man also die Dinge an sich, dann leugnet man nicht das Vorhandensein der Dinge, die wir täglich antreffen, sondern man leugnet nur, daß sie überdies noch Gegenstände eines Deus faber, eines

[7] Opus postumum, Ak. Ausg. XXII, S. 26
[8] a. a. O. S. 43

Demiurgen seien; man leugnet das philosophische Recht und den Nutzen einer solchen Annahme, die nicht nur nichts zur Aufklärung beiträgt, sondern verwirrt, wie an Kant deutlich wird. Die Leugnung der Dinge an sich in der Marburger Kantauffassung geht von einem Mißverständnis dessen aus, was Kant unter Ding an sich verstanden hat.

Mit der grundsätzlichen Kritik und Einschränkung des Geltungsbereichs des antiken Seinsbegriffs und der durch ihn bis über Kant hinaus bestimmten Metaphysik fällt der Ding-an-sich-Begriff und alle die widersinnigen Probleme, die sich an ihn knüpften. Aber gerade dadurch wird erst der Weg frei für eine Ontologie des Vorhandenen als solchen. Kant selbst schwankte vielfach in der Auslegung dessen, was nun eigentlich unter ›Ding an sich‹ zu verstehen sei, und ob und wie weit der Ansatz desselben unbedingt notwendig sei. Dieses Schwanken aber, das eine eindeutige Interpretation fast unmöglich macht, hat seinen Grund darin, daß Kant selbst noch völlig umstrickt ist von den Netzen der antiken Ontologie. Nie dagegen hat Kant geschwankt in der Auffassung, daß das begegnende Seiende selbst als solches vorhanden sei. Das drückt sich darin aus, daß er sagt: Die Erscheinungen sind die Gegenstände. Und das allein gilt es zunächst für das Verständnis des Begriffs und Terminus ›Erscheinung‹ festzuhalten.

Die allgemeinen Erörterungen über ›Ding an sich‹ und ›Erscheinung‹ sollten deutlich machen, daß mit den Erscheinungen die Gegenstände, die Dinge selbst gemeint sind. ›Bloße Erscheinung‹ meint nicht ein bloßes subjektives Gebilde, dem kein Wirkliches entspricht; der Erscheinung als Erscheinung, d. h. als Gegenstand, braucht gar nicht erst noch etwas Wirkliches zu *entsprechen*, weil sie selbst wirklich — das *Wirkliche ist*. Das ›bloß‹ in ›bloßer Erscheinung‹ ist nicht eine Negation der Wirklichkeit des Dinges, sondern die Negation der für uns als endliche Wesen nicht möglichen absoluten, d. h. zugleich herstellenden, Anschauung des Gegenstandes. ›Bloße Erscheinung‹ besagt: Das für endliche Wesen zugängliche Seiende

selbst. Das ist der primäre Sinn des Kantischen Begriffs ›Erscheinung‹.

Freilich machen sich bei ihm auch innerhalb der Interpretation des Erscheinungsbegriffs Vormeinungen und unerträgliche Unklarheiten bemerkbar. Diese Unklarheiten haben jedoch ihren Grund nicht in einer Oberflächlichkeit der Untersuchung und Darstellung, sondern in der schon erwähnten ungebrochenen Herrschaft der antiken Ontologie, die gerade eine radikale ontologische Interpretation des Subjekts, der res cogitans, des Gemüts, d. h. des Menschen, notwendig hintanhalten mußte und heute noch hintanhält, wo diese Herrschaft nicht grundsätzlich gebrochen ist.

Die Erscheinungen sind die *Gegenstände selbst* — hieß es nach Kant. In der Einleitung zur transzendentalen Ästhetik sagt er aber: »Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*.«[9] »Unbestimmt« heißt hier: nicht gedacht und somit nicht erkannt, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis nicht erkannt, in der die seiende Natur allererst in ihrem Vorhandensein ›zureichend‹ bestimmt ist. Der ›unbestimmte‹ Gegenstand meint den noch nicht theoretisch-wissenschaftlich erkannten Gegenstand. ›Unbestimmt‹ bedeutet damit nicht, daß in der Erscheinung noch keine Denkbestimmungen liegen. Denkmäßige Bestimmungen liegen schon in den Erscheinungen, nur sind sie nicht schon im Zusammenhang des Seinsgebietes Natur bestimmt, sondern sind die zunächst alltäglich begegnenden Dinge, das Wahrgenommene im weiten Sinn. Die *Erscheinung* ist somit gegen eine *doppelte Erkenntnismöglichkeit abzugrenzen*, einmal gegen die *absolute Anschauung* des herstellenden Gottes und sodann gegen die *bestimmende wissenschaftliche Erkenntnis*. Erscheinungen sind das Seiende, das in der vorwissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis begegnet.

Erscheinungen sind die in der empirischen Anschauung zugänglichen Gegenstände — freilich ist damit noch nicht

[9] K. d. r. V. B 34, A 20

gesagt, was zur *empirischen Anschauung* selbst wesenhaft gehört. In ihr liegt, wie gesagt, schon ein Denken, ein Verstehen, und es liegt in ihr wesenhaft Einbildungskraft. Kant sagt von dieser, sie sei »ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung«[10]. Hier aber gilt es zunächst nur herauszustellen, was zur empirischen Anschauung *als Anschauung* gehört. Gerade die Charakteristik der Anschauung als Anschauung aber ist mit dem Hinweis auf die Empfindungsdaten der Sinne nicht erschöpft. Gerade die Sinnesdaten machen nicht das Wesentliche der Sinnlichkeit aus. Das gilt es jetzt zunächst zu fassen.

c) Das Zusammen von Empfindungsdaten und Raum- und Zeitverhältnissen in der empirischen Anschauung

Wir halten mit Rücksicht auf das Erörterte fest: Gemäß der Kantischen Interpretation ist die Abzweckung des Erkennens die Anschauung. Das Seiende selbst, das in der empirischen, d. h. empfindungsmäßig bestimmten, Anschauung zugänglich wird, nennt Kant die Erscheinungen, die Objekte. Aber noch ist die Grundverfassung der endlichen Anschauung nicht völlig und gerade nicht in ihrem Grundstück ans Licht gebracht. Zwar wird auf die Sinnes- oder Empfindungsdaten hingewiesen, sie aber machen nicht allein und primär die Sinnlichkeit als Sensitives aus. Die Sinnlichkeit ist endliches Anschauen, und zwar ist der Gegenstand der empirischen Anschauung die Erscheinung — die begegnenden Dinge selbst. Zu sagen ist, was da begegnet, und im Hinblick auf den begegnenden *Gehalt* der Gegenstände ist zugleich zu bestimmen, was zum Anschauen als Begegnen*lassen* des Gehalts der Gegenstände gehört. Auf dem Wege über eine allgemeine Charakterisierung des Gehalts der Gegenstände bestimmt Kant das, was zum vollen Wesen des Anschauens, des Begegnenlassens dieser Gegenstände, gehört.

[10] a. a. O. A 120 Anm.

In einer Erscheinung, d. h. in einem begegnenden Ding wie dieser Kreide zum Beispiel, zeigt sich mir eine bestimmte Farbigkeit, Härte, Glätte, Undurchdringlichkeit, im Auffallen ein bestimmter Ton; dieses Mannigfaltige wird mir im Anschauen vermittelst der Sinne gegeben, ohne daß ich dabei auf die Sinnesorgane und ihre Funktionen achte. Dabei ist die bestimmte Farbe der Kreide selbst, die *Dingfarbe*, nicht zu unterscheiden von dem *empfundenen Weiß als solchem*. Was den zunächst gar nicht beachteten, sogar sehr schwer in den Blick zu bekommenden Empfindungsdaten in der Erscheinung, d. h. am Gegenstand selbst, entspricht – die bestimmte Dingfarbe der Kreide, ihre Dinghärte, dieses mannigfaltige Gegebene –, nennt Kant *Materie* der Erscheinung, des Gegenstandes. Materie meint dabei nicht das Materielle, nicht das, was eine bestimmte Farbe hat, sondern Materie meint hier den Wasgehalt, das Reale.

Diese Materie ist ein Mannigfaltiges, gleichwohl begegnet es in der empirischen Anschauung nicht als wirres Durcheinander, sondern in einer bestimmten *Ordnung*. Die Dingfarbe der Kreide hat eine ganz bestimmte Ausbreitung in bestimmten Grenzen, und zwar ist es eine Ausbreitung nach bestimmten Verhältnissen: nach oben, in die Breite und in die Tiefe. Das Ding selbst ist jetzt hier, als ganzes Ding in bestimmter Zuordnung zu anderen Dingen hier, jetzt da, morgen verkleinert und dort usw. Wie steht es nun mit dem oben genannten Wasgehalt des Dinges, gehört dazu, daß es jetzt hier neben dem Schwamm liegt? Sind das Hier und Neben sachhaltige Bestimmungen ebenso wie die Farbe? Aber das Hier und Unten wie auch das Jetzt sind offenbar nicht gegeben durch ein Sinnesorgan, dennoch sage ich diese Bestimmungen von dem Ding *selbst* aus. Wie sind diese Bestimmungen dem Ding *selbst* zuzuweisen, und in welchem *Sinne* sind es Bestimmungen? Von dieser Analyse des zunächst Gegebenen her kommt Kant dazu, zu zeigen, daß in jeder Anschauung mehr liegt als das in der Empfindung

gegebene Mannigfaltige. Die Anschauung ist als Sinnlichkeit nicht durch die Funktion der Sinnesorgane und durch die Sinnesdaten charakterisiert.

Die Verhältnisse des Nebeneinander, des Vorher und Nachher, des Nacheinander, sind nicht durch Sinnesorgane gegeben, gleichwohl aber ist die Materie der Erscheinung in solchen Verhältnissen — und zwar je verschieden und wechselnd — geordnet, ja sogar wenn die jeweiligen Daten regellos ungeordnet gegeben wären, so wäre doch auch in dieser Un-Ordnung gleichwohl etwas vorausgesetzt, das nicht selbst wieder den Charakter von Daten hat: ein mögliches Verhältnis des Neben- und Nacheinander. Nun sagt Kant: Diese Verhältnisse, darin das Mannigfaltige der Erscheinung geordnet werden kann, beziehungsweise geordnet ist, können nicht selbst wieder Empfindung sein, d. h. nicht etwas, das seinerseits wieder solcher Verhältnisse möglicher Ordnung bedarf. Die *Verhältnisse,* in denen das Mannigfaltige geordnet begegnet, sind *nicht Empfindungen.* Diese aber gehören zu *Affektionen,* zu demjenigen, was uns rührt, uns etwas antut, von anderswoher kommt. Was nun nicht zu den Affektionen gehört, kann — so schließt Kant — nur aus mir selbst, dem Gemüt, kommen, muß zur *Spontaneität* gehören, »im Gemüt a priori bereitliegen«.

Halten wir fest: Ein Gehalt der Erscheinungen, die Dinge mit ihren Eigenschaften, sind geordnet in bestimmten Verhältnissen des Nebeneinander und auch des Zugleich. Wir sehen die Dinge direkt nebeneinander und sehen das Zugleichsein derselben. Trotzdem sagt Kant: Diese Verhältnisse sind nicht nur nicht empfindungsmäßig gegeben, sie können es auch nicht sein; was nicht dergleichen sein kann, das muß im Gemüt, im Subjekt bereitliegen. Man wird zunächst sagen: Das ist eine rein formale Argumentation, die den Tatsachen zuwiderläuft. Ich stelle doch das Nebeneinander dieser beiden Dinge direkt fest, erfasse dieses bestimmte ›Neben‹ hier, dieses bestimmte Verhältnis — läge dieses im Gemüt, dann

müßte ich doch, um es festzustellen, auf dieses mein Gemüt gerichtet sein, d. h. mich selbst betrachten. Von einer solchen Reflexion auf mein Gemüt ist aber im schlichten Feststellen des Nebeneinander von Kreide und Schwamm ganz und gar nicht die Rede. Freilich folgt daraus nicht, daß es so etwas wäre wie ein Empfindungsdatum, aber der Kantische Schluß schließt in dieser Frage nicht.

So viel ist deutlich, daß wir im schlichten Erfassen nicht auf das Gemüt gerichtet sind. Wenn aber das Verhältnis des Nebeneinander zur Spontaneität gehört, diese aber als Denken bestimmt ist, dann sind also diese Verhältnisse des Nebeneinander und Nacheinander vom Gemüt zu der Materie hinzugedacht? Dann aber wären Raum und Zeit Denkbestimmungen, Kategorien, und also hätte die Marburger Kantinterpretation recht.

Kant sagt jedoch *nicht*: Die Verhältnisse des Nacheinander und Nebeneinander sind Bestimmungen des *Denkens*. Wohl dagegen sagt er: Sie liegen »im Gemüt bereit«, und zwar *a priori*. Dann erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit hinsichtlich unserer früheren Erörterung des a priori. Bei der Klärung des Titels ›reine Vernunft‹ und der analytischen und synthetischen Urteile ergab sich: ›A priori‹ besagt zunächst das, was das Denken als Denken leistet — z. B. in der Auseinanderlegung eines Begriffes oder der Vorstellung eines anschaulich Gegebenen. Dieses auseinanderlegende Denken kommt aus dem Gemüt und ist eine pure Leistung des Gemüts, wenn es auch auf Anschauliches bezogen und nur aufgrund dieser Beziehung möglich ist. Von diesem weiten Begriff des a priori, wonach ›*a priori*‹ und *analytisches Denken* gleichbedeutend sind, ist das a priori im engeren Sinne unterschieden als das, was lediglich aus dem Verstand kommt und *völlig erfahrungsfrei* ist. Ob nun aber das völlig Erfahrungsfreie, je schon im Gemüt Bereitliegende, einzig dem Denken angehört, wie es bisher schien, oder ob auch der andere Stamm der Erkenntnis — die Anschauung — in sich ein a priori

hat, das gerade ist das Problem. Darin steckt freilich ein weiteres und radikaleres: Wie kann etwas a priori zur Anschauung gehören, im Gemüt bereitliegen — und doch unmittelbar an den Gegenständen vorzufinden sein? Wie ist das *Zusammen von a priori und Transzendenz* möglich? Für Kant bedeutet ›a priori‹ alles das, was vor der Erfahrung, vor der Anschauung und denkenden Bestimmung im Gemüt bereitliegt. Damit geht er zurück auf Descartes: Das erkennende Subjekt, die res cogitans, ist für alles Erkennen das primär Gegebene und hat einen Vorzug hinsichtlich der Evidenz des Erfaßtwerdens. So lautet der Titel der Zweiten Meditation: De natura mentis humanae, quod ipsa sit notior quam corpus. Das erkennende Subjekt ist zunächst erkennbar vor allem Übergang zu den Objekten, und dieses Davor ist das a priori. Freilich ist das nicht die einzige Bedeutung des a priori nach Kant, philosophisch fruchtbar ist diejenige, nach der ›a priori‹ ›Ermöglichung‹ meint.

Kant schließt nun zunächst nur vom *nicht-empfindungsmäßigen* Charakter der Verhältnisse des Nach- und Nebeneinander auf die *Apriorität*, d. h. die *Subjektivität* dieser Verhältnisse, nicht aber auf sie als solche des *Denkens*. Vielmehr soll jetzt gerade gezeigt werden, daß schon in der empirischen Anschauung notwendig immer völlig erfahrungsfreie, d. h. völlig empfindungsfreie, d. h. *reine Formen* der Anschauung liegen. Diese Formen sind dasjenige, worin »alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird.«[11] Dieses Worin, darin alles angeschaut wird, »diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen.«[12] Diese reine Anschauung findet im Gemüte statt[13], ist a priori.

Damit ist die Richtung der eigentlichen Untersuchung der Anschauung als transzendentaler vorgezeichnet. Denn das

[11] a. a. O. B 34, A 20
[12] a. a. O. B 34 f., A 20
[13] a. a. O. B 35, A 21

Problem der »Kritik« ist die Möglichkeit des Grundstücks aller ontischen Erkenntnis: Die Möglichkeit der *synthetischen* Erkenntnis *a priori*. Zu der Ermöglichung solcher Erkenntnis ist aber, da zu ihr notwendig *Anschauung* gehört, eine *reine* Anschauung *a priori* notwendig.

d) Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung und ihre Untersuchungsart in der transzendentalen Ästhetik

Da uns faktisch nur eine volle Erkenntnis des Seienden, so unvollkommen sie auch sein mag, gegeben ist, wird für die Problematik der transzendentalen Ästhetik ein Doppeltes gefordert. Aus dem vollen Bestande einer Erkenntnis, zu der jeweils Anschauung und Denken in ihrer Vereinigung gehören, muß erstens das Denken ausgeschieden werden, d. h. die empirische Anschauung ist als Anschauung gegenüber dem Denken zu isolieren. Dieses Isolieren bedeutet freilich nicht ein wirkliches Trennen von Stücken, sondern ein Absehen vom Denken und ein Hinsehen bloß auf die empirische, ontische Anschauung. In dieser selbst aber muß zweitens »noch alles, was zur Empfindung [Materie] gehört«[14], abgesondert werden, so daß die reine Form des Anschauens, die reine Anschauung, übrigbleibt. Solcher reiner Anschauungen gibt es zwei: Raum und Zeit. Methodisch sind freilich diese Absonderungen nicht gleichartig, wie denn Kant überhaupt nichts sagt über den spezifischen Charakter dieser Art von Untersuchung. Einen Ansatz zu solcher methodischen Besinnung kann man vielleicht in dem Anhang zu der ganzen sogenannten transzendentalen Problematik sehen, in dem Abschnitt »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe«[15].

Das Thema der transzendentalen Ästhetik sind *Raum* und *Zeit* als reine Anschauungen, demnach hat die Ästhetik zwei Abschnitte, erstens: »Von dem Raume«, zweitens: »Von der

[14] a. a. O. B 36, A 22
[15] a. a. O. B 316 ff., A 260 ff.

Zeit«. Und zwar hat die Untersuchung eine doppelte Aufgabe — erstens ist auseinanderzulegen, was überhaupt a priori zum Wesen von Raum und Zeit gehört. Diese Exposition von Raum und Zeit nennt Kant die ontologische, beziehungsweise die *metaphysische*, d. h. eine erfahrungsfreie, reine Erörterung. Zweitens aber muß gezeigt werden, daß und wie durch diese reinen Anschauungen a priori eine synthetische Erkenntnis a priori möglich ist, ein Sich-Beziehen des Apriorischen auf Gegenstände. Das ist, wie wir wissen, die eigentliche ontologische Erörterung, die Kant die *transzendentale*[16] nennt. Demnach zerfällt jeder Hauptabschnitt der transzendentalen Ästhetik in zwei Paragraphen, die je die metaphysische und die transzendentale Erörterung der reinen Anschauungen Raum und Zeit enthalten: Der § 2 umfaßt die metaphysische Erörterung des Raumes, § 3 die transzendentale; § 4 beinhaltet die metaphysische Erörterung der Zeit, § 5 wieder die transzendentale. Im § 2, der metaphysischen Erörterung des Raumes, schickt Kant wieder einleitende Betrachtungen voraus, die für beide Formen der Anschauung — Raum und Zeit — gelten und das transzendentale Problem fixieren auf dem Wege einer kurzen Abhebung gegenüber der traditionellen philosophischen Diskussion von Raum und Zeit.

Wir wissen, in der antiken und erst recht in der neuzeitlichen Naturwissenschaft gehören Raum und Zeit zu den Grundbegriffen der Wissenschaft, d. h. sie gehören mit zur Umgrenzung der Region, des Gebietes der betreffenden Wissenschaft. Die Frage konnte nicht ausbleiben, was das in diesen Begriffen Genannte — Raum und Zeit — selbst sei. Freilich haben die Naturforscher mit Recht nicht über Raum und Zeit spekuliert, sondern gemäß ihrer Methode diese Grundbegriffe nur so weit definiert, als sie dieselben in ihrer Untersuchung und Rechnung brauchten. Schon darin aber liegen bestimmte Vormeinungen. So sagt *Newton*: Tempus, spatium, locus et motus, sunt omnibus notissima. Von der *Zeit*

[16] a. a. O. B 40

selbst aber gibt er folgende Definition: Tempus absolutum, verum, et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio: Relativum, apparens, et vulgare est sensibilis et externa quaevis durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut hora, dies, mensis, annus.[17] »Die absolute, wirkliche und mathematische Zeit ist an sich in ihrem Wesen ohne jede Beziehung zu irgend etwas außerhalb ihrer, und als solche fließt sie gleichsam stetig (in sich ab). In anderer Benennung heißt sie Dauer. Die relative, scheinbare und vulgäre Zeit ist nun freilich ein faßbares, äußeres, d. h. außerhalb der wahren Zeit liegendes Maß mit Hilfe einer Bewegung — dabei kann das Maß genau oder unangemessen sein. Dieser Zeit bedient sich das Volk an Stelle der wahrhaften: Stunde, Tag, Monat, Jahr.« Die wahrhafte *absolute Zeit* ist etwas *an sich Vorhandenes* und steht so völlig selbständig neben dem absoluten Raum, der gleichfalls ein solches an sich vorhandenes Weltwesen darstellt. Für *Leibniz* sind Raum und Zeit »Phänomene«, und das meint hier: Ordnungen, die aus der Lage und dem Verhältnis der Substanzen zueinander allererst entspringen. Raum und Zeit sind also nicht schlechthin für sich bestehende Substanzen, sondern von den Substanzen fundierte, in ihrem Gefolge stehende Attribute. Freilich ist Leibniz' Auffassung von Raum und Zeit nicht eindeutig, wir müssen hier darauf verzichten, auf genaue Belege einzugehen, insbesondere bezüglich Leonhard Euler, Wolff, Crusius, Tetens und Kants vorkritischer Auffassung (vgl. jetzt die freilich rohen Übersichten bei Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit, 1926). *Kant* sucht jetzt hinsichtlich Raum und Zeit zu zeigen: Erstens negativ: Sie sind weder subsistierend, d. h. vorhandene Dinge, noch inhärierend, d. h. sie sind keine dinglichen Eigenschaften; zweitens positiv: Raum und Zeit sind reine Anschauungen, rei-

[17] Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica, Def. VIII, Scholium I

ne Formen der Sinnlichkeit, ursprüngliche Vorstellungsarten, die als solche dem Menschen als endlichem Wesen eigen sind.

Es gilt, durch die Interpretation der metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit deutlich zu machen, was mit den Titeln ›reine Anschauung‹, ›reine Formen der Sinnlichkeit‹, ›ursprüngliche Vorstellungen‹ gemeint ist. Zugleich müssen wir die Grenze fixieren, bis zu der Kants Exposition deutlich ist, und wo die Undeutlichkeit und das Problematische beginnt.

Allgemein haben wir schon darauf hingewiesen, daß in allen Ausdrücken wie ›Anschauung‹ oder ›Vorstellung‹ eine Doppeldeutigkeit liegt, die sich nur deshalb breit machen kann, weil das, was je die betreffenden Bedeutungen — Anschauen, Angeschautes — meinen, selbst nicht genauer bestimmt ist. Diese Doppeldeutigkeit macht sich nun bezüglich des Anschauungs- und Vorstellungsbegriffs gerade bei der Kantischen Interpretation von Raum und Zeit als reiner Anschauungen und ursprünglicher Vorstellungen besonders geltend. Ohne Zweifel hat Kant in der Exposition von *Raum und Zeit* als reiner *Anschauungen* Anschauung im Sinne des *intendere* verstanden, als Verhaltensweise des Gemüts. Zu fragen ist aber, ob er Anschauung nur in diesem Sinne verstand und verstehen konnte, und ob nicht Raum und Zeit als Anschauungen auch besagen: *Angeschautes*. Zu fragen ist ferner, ob diese Doppeldeutigkeit in der Sache begründet ist, die Frage wird also schließlich sein, wie Raum und Zeit — als Weisen des Anschauens und als das Angeschaute eines solchen Anschauens genommen — dasselbe Phänomen meinen können.

Zunächst nur zwei äußere, unzweideutige Belege dafür, daß Kant, wenn er *Raum und Zeit* reine Anschauungen nennt, Anschauung versteht als *Anschauen*: »Der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (ens imaginarium).«[18] Hier wird nicht nur gesagt, daß sie Weisen anzuschauen sind, sondern es wird sogar abgelehnt,

[18] K. d. r. V. B 347, A 291

sie als angeschaute Gegenstände aufzufassen. Hierzu ist folgende Stelle zum Vergleich heranzuziehen: »Es ist keine absolute Zeit oder Raum. Die reine Anschauung bedeutet hier nicht etwas, was angeschaut wird, sondern die reine formale Bedingung, die vor der Erscheinung vorhergeht. Die absolute Zeit ist leere Anschauung.«[19] Es wird »nichts« angeschaut. Aber in der Kantischen Einteilung des Begriffs des Nichts[20] figuriert auch das ›ens imaginarium‹ — die »leere Anschauung ohne Gegenstand«. So heißt es auch in der Dissertation von 1770 von der Zeit, daß sie ein ens imaginarium sei[21], eine leere Anschauung, die kein vorhandenes Seiendes als Korrelat hat. In der transzendentalen Ästhetik selbst spricht Kant ausdrücklich von Raum und Zeit als »Vermögen, a priori anzuschauen«[22], wobei ›a priori‹ meint: rein, erfahrungsfrei.

Wir halten uns zunächst an diese bei Kant vorwiegend hervortretende Bedeutung der Anschauung und versuchen jetzt zu verstehen, wie Kant deutlich macht, daß Raum und Zeit reine Anschauungen sind. Wir behandeln die metaphysische Erörterung des Raumbegriffs zugleich mit der des Zeitbegriffs. Diese parallele Behandlung beider Expositionen ist nicht nur möglich, sondern notwendig, um deutlich zu machen, wie Raum und Zeit ganz in derselben Weise exponiert werden, und zwar je durch vier gleichlaufende Erörterungen. Das ist vor allem für das Verständnis des Kantischen Zeitbegriffs von grundsätzlicher Bedeutung. Zwar wird die Zeit in keiner Weise mit dem Raum identifiziert, im Gegenteil — schon in der transzendentalen Ästhetik kommt ein eigentümlicher Vorzug der Zeit über den Raum zutage. Und gar in den weiteren erst zentralen Abschnitten der Kritik taucht immer wieder die Zeit als Grundstück der transzendentalen, d. h. ontologischen, Problematik auf. Gleichwohl wird die Zeit im Ansatz mit dem

[19] Reflexionen II, 413
[20] K. d. r. V. B 348, A 292
[21] De mundi sensibilis . . ., § 14, Nr. 6, Cass. II, S. 418
[22] K. d. r. V. B 65, A 48

Raum parallel genommen, d. h. die Zeit gilt als das, ›in dem‹ das Vorhandene vorhanden ist. Wir sagen: Das Vorhandene ist innerzeitig, ›zeitlich‹; sofern bei Kant die Zeit Problem wird, sieht er sie nur als Zeit der Innerzeitigkeit des Vorhandenen.

Die eigentlichen Ergebnisse seiner Untersuchungen über das Wesen von Raum und Zeit hat Kant schon in seiner bereits genannten Dissertation »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis« von 1770 erreicht und in sectio III — De principiis formae mundi sensibilis — dargestellt: Der § 13 bildet die Einleitung, § 14 ist überschrieben »De Tempore«, § 15 »De Spatio«, dazu das Corollarium. So verlockend es wäre, diese kleine Schrift zur Vorbereitung und zum Vergleich heranzuziehen, wir müssen hier darauf verzichten. Nur gelegentlich ist auf die früheren lateinischen und daher oft wesentlich schärferen Formulierungen zurückzugehen. So ist außerdem für das Raumproblem in der transzendentalen Ästhetik folgende Schrift Kants entscheidend: »Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume«. Sie ist erschienen in den »Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungsnachrichten« vom Jahr 1768, Stück 6 bis 8 (Cass. II, S. 392–400).

Wir gliedern die folgende phänomenologische Interpretation von Kants transzendentaler Ästhetik in sechs Abschnitte:

1. Die Erläuterung der metaphysischen Exposition von Raum und Zeit
2. Die Analyse von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung
3. Der Unterschied zwischen ›Form der Anschauung‹ und ›formaler Anschauung‹
4. Die transzendentale Erörterung von Raum und Zeit
5. Der Vorrang der Zeit als Form der Anschauung gegenüber dem Raum
6. Zusammenfassende Charakteristik von Raum und Zeit, ihre ›empirische Realität‹ und ›transzendentale Idealität‹.

ZWEITES KAPITEL
Phänomenologische Interpretation der transzendentalen Ästhetik

§ 7. Die Erläuterung der metaphysischen Exposition von Raum und Zeit

Der Ausdruck ›metaphysische Exposition‹ bedeutet: reine Wesensanalysen von Raum und Zeit. Die metaphysische Erörterung des Raumes findet sich im § 2, die metaphysische Erörterung der Zeit im § 4 der transzendentalen Ästhetik. Wir legen unserer Interpretation die Darstellung der Ausgabe B zugrunde, die zwar faktisch nichts Neues bringt gegenüber der Ausgabe A, wohl aber schärfer zwischen metaphysischer Erörterung und transzendentaler unterscheidet. Was bezüglich des Raumes in der ersten Ausgabe A unter Nr. 3 steht, ist in B mit Recht in den § 3 — die transzendentale Erörterung — aufgenommen worden. Dasselbe sollte in § 4 bezüglich der metaphysischen Erörterung der Zeit mit der Nr. 3 geschehen, Kant hat das unterlassen, so daß der § 4 — die metaphysische Erörterung der Zeit — fünf Nummern umfaßt. Wir nehmen dagegen die Nr. 3 von § 4 zu § 5 hinzu. Hier beruft Kant sich auch ausdrücklich zur Rechtfertigung der kurzen Behandlung im § 5 auf die Nr. 3 im § 4.

Die Exposition von Raum und Zeit vollzieht sich jeweils in vier Stufen, die wir folgendermaßen parallelisieren: Die Nummern 1, 2, 3 und 4 des § 2 entsprechen den Nummern 1, 2, 4 und 5 des § 4. Die vier gleichlaufenden Stufen der Exposition sind so gebaut, daß die erste negativ ist, sagt, was Raum und Zeit nicht sind; die zweite Stufe ist positiv, die dritte wieder negativ, die vierte positiv. Freilich muß auch in den negativen Expositionen eine positive Charakteristik sichtbar werden.

Zusammengestellt sagen die Expositionen:

1. Raum und Zeit sind keine empirischen Begriffe.
2. Raum und Zeit sind notwendige Vorstellungen a priori.
3. Raum und Zeit sind keine diskursiven, d. h. allgemeinen Begriffe.
4. Raum und Zeit sind unendliche gegebene Größen.

Wir gehen über zur ersten These: Der Raum ist kein empirischer Begriff. Der Begriff ist wie die Anschauung eine repraesentatio, eine Vorstellung. Kant will mit seiner These sagen: Diese Vorstellung non abstrahitur a sensationibus externis – diese Vorstellung ist nicht von äußeren Erfahrungen abgezogen. Interpretierend ist zu sagen: Der Raum ist nicht etwas Vorhandenes, das unter anderem Vorhandenen auch vorhanden und in der empirischen Anschauung vorfindlich wäre. Und warum kann er dergleichen nicht sein? Wäre der Raum etwas Vorhandenes unter dem Vorhandenen, dann wäre er notwendig irgendwo unter dem übrigen Vorhandenen – daneben, darunter, darüber. Das aber könnte er nur sein, wenn er selbst wiederum im Raum wäre. Alles Vorhandene ist im vorhinein schon im Raum, dieser liegt dem Vorhandenen zugrunde und kann daher nicht innerhalb des Vorhandenen erst angetroffen werden. Wenn ich ihn ›unter‹ dem Vorhandenen suche, habe ich ihn schon im vorhinein. Wird der Raum aber gedacht als etwas Vorhandenes, dann ist sein Wesen von vornherein verfehlt, weil er solches ist, was dem Vorhandenen zugrundeliegt. Der Raum kann nicht aus der Erfahrung erborgt werden, er ist kein empirischer Begriff.

Das Entsprechende gilt von der Zeit: Sie ist kein Vorhandenes, das etwa mit anderem ›zugleich‹ oder ›nach‹ anderem wäre, denn daß Vorhandenes im Wahrnehmen zugleich vorhanden sei, kann ich mir nur vorstellen und zur Gegebenheit bringen, wenn dabei schon vorgängig Zeit vorgestellt ist. Zugleichsein ist ein Modus der Zeit und besagt: in demselben

Jetzt vorhanden sein. Also ist die Zeit nicht ein Vorhandenes, sondern liegt solchem zugrunde.

Negativ sagt also diese *erste Exposition*: Raum und Zeit sind nicht als vorhandene Dinge vorfindlich; *positiv* bedeutet dies: Raum und Zeit liegen dem Vorhandenen ›zum Grunde‹. Freilich ist der Sinn dieses Terminus problematisch — es kann nicht gemeint sein: Dahinter als Hintergrund, dann wäre wieder von einem Vorhandenen die Rede. Dieser Terminus ist für Kant charakteristisch und meint: als Grund fungierend, d. h. möglich machend, daß sich die Dinge als solche uns zeigen, erscheinen als das *da* und *dort, jetzt* und *dann* Vorhandene.

Und hier sagt die *zweite Stufe der Exposition* nun: Raum und Zeit sind notwendige Vorstellungen a priori, d. h. also ein repraesentare, das aus dem Gemüt selbst als solchem — erfahrungsfrei — herkommt. Darin liegt zunächst, daß der Raum nicht nur nicht selbst ein Vorhandenes ist, sondern auch nicht vom Vorhandenen abhängt. Kant illustriert das folgendermaßen: Wir können uns alles Vorhandene aus dem Raum fortdenken, »man kann sich [aber] niemals eine Vorstellung [bezüglich des Vorhandenen nämlich] davon machen, daß kein Raum sei«. Der Raum muß sein und ist unabhängig vom Vorhandensein dieses oder jenes Gegenstandes oder der Sinne aller. Damit wird zugleich gesagt: Der Raum ist auch nichts am Vorhandenen, etwa ein als Eigenschaft, accidens, Vorhandenes, sondern er liegt allem Vorhandenen und dessen möglichen Eigenschaften zum Grunde, und zwar notwendig. Vorhandenes kann als solches nur begegnen, wenn ihm schon als Vorstellung a priori — das heißt interpretiert: als im vorhinein Vorgestelltes — Raum zum Grunde liegt. Das im vorhinein Vorgestellte aber ist für Kant gemäß seiner Auffassung des a priori ein Vorher, ein vor der Erfahrung im Gemüt sich vollziehendes Vorstellen. »*Spatium non est aliquid obiectivi* et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed *subiectivum* et ideale [Idee, Vorstellung, intuitus] et e natura mentis

stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.«[1]

Entsprechend verhält es sich nun mit der Zeit: Man kann sehr wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen, man kann aber nicht »in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst wegnehmen«. Sie ist a priori gegeben. »Alle Wirklichkeit« der Erscheinungen ist nur »in der Zeit allein« möglich. Sie liegt allem Vorhandenen zugrunde, aber so, daß sie nicht etwas Vorhandenes am Vorhandenen ist.

Raum und Zeit liegen allem Vorhandenen, jedes bestimmend, zugrunde — also sind sie in gewisser Weise etwas Allgemeines. Allein, in welchem Sinne sind sie es? Man denkt sich das Allgemeine zum Einzelnen zunächst und zumeist als Gattungsbegriff. Sind also Raum und Zeit Gattungsbegriffe? Diese aus den bisherigen Betrachtungen sich nahelegende Auffassung wird auf der dritten Stufe, die wieder negative Form hat, abgewiesen. Zugleich aber wird eine wichtige positive Bestimmung sichtbar.

Die These der dritten Stufe der Exposition lautet: Der Raum ist kein diskursiver oder wie man sagt: kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Die Erläuterung dieses Satzes wird zugleich deutlich machen, was das Wesentliche im Begriff der reinen Anschauung, des intuitus purus, ist.

Der Raum ist das *Allgemeine* zu allem und jedem, was im Raum in bestimmten Raumverhältnissen vorhanden ist. Aber in welchem Sinn ist er das Allgemeine? Sind etwa *einzelne* Räume, ein Zimmer z. B. oder der Raum, den ein Baum einnimmt, Exemplare des allgemeinen Raumes; verhalten sie sich zum Raum wie einzelne Tische zu ›Tisch überhaupt‹? Keineswegs, sondern die *einzelnen* Räume sind nur *Teile des einen Raumes*. Aber das ist wiederum nicht so zu verstehen, als wäre der eine Raum aus den einzelnen Räumen als *Bestandteilen* zusammengesetzt; der eine, der einige Raum ist nicht

[1] De mundi sensibilis . . ., § 15, Nr. D, Cass. II, S. 420

die Summe der einzelnen je für sich etwa raumlos vorhandenen Räume. Daraus ergibt sich für die Erfassung des Raumes folgendes: Wenn er nicht ein zusammengesetzter ist, dann kann der Raum auch nicht durch die Zusammenfügung von Merkmalen, die aus einzelnen Räumen zusammengeholt werden, bestimmt werden — sensationibus non conflatus. Es bedarf nicht erst eines durchlaufenden Erfassens einzelner Räume, um dann im Zusammenfassen den allgemeinen Raum zu gewinnen. Diese Verallgemeinerung aufgrund des Durchlaufens von Einzelbestimmungen nennt man *diskursives* Vorstellen. Alle allgemeinen Begriffe werden gewonnen und bestimmt aufgrund dieses notwendigen Durchgangs durch die Merkmale, aufgrund des discursus — das platonische διαπορεύεσθαι, διαλέγεσθαι. Die einzelnen vielen Räume, von denen man etwa zunächst ausgehen müßte, um durch diskursive Verallgemeinerung den allgemeinen Raum zu gewinnen — diese einzelnen Räume sind nur Teile des einigen Raumes, aber sie sind Teile und nicht Bestandteile, die gleichsam zunächst für sich vorkommen könnten. Jeder bestimmte einzelne Raum als solcher ist nur eine *Einschränkung* des ganzen Raumes, ist nur möglich im ganzen Raum. Die einzelnen Räume sind nicht selbständige summative Teile, gleichsam außerräumliche Raumstücke, sondern jedes Raumstück ist erstens selbst schon Raum, zweitens im Raum, und drittens verlaufen die Grenzen, die es zum Raumstück machen, im Raum und sind selbst räumlich. Einzelne Räume sind wesenhaft räumlich begrenztes Innerräumliches und sind als solches nur *Einschränkungen* des ganzen Raumes, *keine Teile*. Der Raum ist nichts Allgemeines im Sinne eines diskursiven Begriffes, einer Gattung oder einer Summe, sondern er ist »wesentlich einig«, ein Ganzes. Als dieses Ganze ist er etwas Einziges und als dieses etwas Einzelnes, ein singulare, das sich als solches nirgends wiederholt und daher nur in der Anschauung, der repraesentatio singularis, gebbar ist. Weil also alle Begriffe von ›Räumen‹ wesenhaft nur Einschränkungen des

alleinigen ganzen Raumes sind, muß dieser wesentlich *einige* Raum jedem Begriff von *einem* Raum schon *vorgegeben* sein. Der Raum ist als alleiniges Ganzes in sich etwas *Einziges*, das nur durch die *Anschauung* gegeben werden kann. Und weil der Raum als einziges einiges Ganzes vor jeder *empirischen* Erfahrung gegeben und für jede solche *vorgegeben* ist, muß er als *reine* Anschauung bestimmt werden.

Das Entsprechende gilt von der Zeit. »Verschiedene Zeiten sind nur Teile [Einschränkungen] eben derselben Zeit.« So heißt es im § 14 der Dissertation: »Duos annos si cogitas, non potes tibi repraesentare, nisi determinato erga se invicem positu, et, si immediate se non sequantur, non nisi tempore quodam intermedio sibimet iunctos.«[2]

In allgemeiner Weise formuliert Kant: »*Idea Temporis est singularis*, non generalis. — *Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis.«[3] Der Unterschied von ›in se‹ und ›sub se‹ bedeutet: Raum und Zeit haben ihre Teile in sich und nicht, wie ein Begriff, unter sich. Raum und Zeit sind keine notiones, also auch keine Kategorien. Da Begriffe das bestimmte Einzelne unter sich haben, ergibt sich für Kant folgendes schwierige Problem: Der *ontische* Begriff ›Tisch‹ meint ein allgemeines Seiendes, aber auch die Kategorien sind Begriffe und haben, als *ontologische* Begriffe, in gewisser Weise das Ontische unter sich. Auf welche Weise nun ontisch-allgemeine Begriffe etwas unter sich enthalten, und auf welche Weise ontologische — das ist das zentrale Problem der Schematismuslehre.

Die vierte und letzte Stufe der Exposition ist wieder positiv, und zwar steht sie in engstem Zusammenhang mit der vorangegangenen; es sieht so aus — besonders in der Exposition der Zeit —, als wiederhole Kant nur die vorangegangene Exposition, und zwar so, daß er jetzt umgekehrt sagt: Der Raum ist wie

[2] a. a. O. § 14, S. 415
[3] a. a. O. § 14, S. 415 u. § 15, S. 418

die Zeit eine Anschauung, repraesentatio singularis, und nicht Begriff, repraesentatio per notas communes — »Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume *Anschauung* a priori und nicht Begriff.«[4] Aber in der Exposition des Raumes findet sich eine neue Kennzeichnung dieses Phänomens — und mithin auch der Zeit —, die ebenso wichtig als schwierig ist. Kant sagt hier in der Ausgabe B: »Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Größe vorgestellt.« In der Ausgabe A lautet die Stelle: »Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt.«[5] Wir wollen schrittweise diese Charakteristik erläutern. Der Raum ist wie die Zeit eine *Größe*. Darunter verstehen wir gemeinhin etwas so und so Großes, ich addiere z. B. zwei Größen. Aber Kant will gerade nicht von Raum und Zeit sagen, daß sie so oder so groß seien, diese bestimmte Größe hätten. *Größe* besagt hier im Kantischen Sprachgebrauch so viel wie *Großheit*. Kant gebraucht den lateinischen Terminus ›*Quantum*‹. Und auch dieser Sprachgebrauch ist mißverständlich, denn ein Quantum — ein Quantum Brot z. B. — meint: so und so viel von etwas. Der Raum als Quantum, als Größe, aber meint nicht: so und so viel, nämlich endlos viel Raum. Kant sagt ›Quantum‹ und nicht ›*Quantität*‹. Dieser Terminus ist einer Klasse von Kategorien vorbehalten: den Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit. Im Begriff der Quantität liegt nach Kant das Moment des Komparativen, des Vergleichsweisen: Einheit ist relativ auf Vielheit, relativ auf Allheit. In der Idee von ›Quantum‹, ›Größe‹, liegt nichts Komparatives, d. h. ›Größe‹ besagt nicht: so und so groß relativ auf ein anderes so und so Großes. Kant sagt in einer Reflexion: »Das *Quantum*, worin alle Quantität allein bestimmt werden kann, ist ... Raum und Zeit.«[6] Das bedeutet: Quantum oder Größe besagt Großheit, d. h. dasjenige, was jedem so und so Großen als mögliches Großsein

[4] K. d. r. V. B 40
[5] a. a. O. A 25
[6] Reflexionen II, 1038

überhaupt zum Grunde liegt. Größe ist dasjenige, was jedes bestimmte so und so Große allererst möglich macht. Größe als Großheit verstanden, d. h. als Bedingung der Möglichkeit eines jeglichen so und so Großen, steht selbst außerhalb von groß und klein. Die Größe ist als Großheit nicht selbst groß oder klein.

Aber Kant sagt doch, der Raum sei wie die Zeit eine *unendliche* Größe? Wir halten fest: Größe heißt nicht: so oder so groß — also kann ›unendlich‹ auch kein quantitatives Maß bedeuten, nicht besagen: endlos groß im Vergleich zu endlich groß, so daß ich in der Ausmessung des Großen, d. h. so und so Großen, an kein Ende käme. Der Ausdruck ›unendlich‹ ist hier eine Bestimmung der Großheit als solcher, die weder groß noch klein, also auch wesenhaft nicht endlos ist. Aber was ist sie denn, daß Kant sie unendlich nennen kann? Die Großheit liegt jedem so und so Großen als Bedingung seiner Möglichkeit zum Grunde; wir hörten: Jeder bestimmte Raum ist eine Einschränkung des ganzen Raumes. Raum und Zeit liegen als Ganzes allen einzelnen Räumen und Zeiten als Einschränkbares zum Grunde. Der Raum ist mit Bezug auf jedes einzelne Raumstück, also gegenüber jedem so oder so großen — auch endlosen — Raum, immer noch das zugrundeliegende Ganze. Es gibt mithin auch im endlosen Fortgang nie eine Stelle, wo wir vom endlosen Raum übergehen zum ganzen Raum, weil dieser als Ganzes schon im kleinsten wie im größtmöglichen Raumstück liegt. Kürzer formuliert: *Jeder Raumteil ist als Teil vom Ganzen nie quantitativ, sondern immer wesenhaft, d. h. unendlich verschieden.* Wir fanden denselben Sachverhalt schon in der Bestimmung, daß die Teile des Raumes nicht selbständige Bestandteile seien, deren Summe erst den Raum ergebe. Von solchen Teilen kommen wir deshalb nie zum Ganzen, weil dieses schon in jedem liegt — als wesenhaft nicht aus Bestandteilen bestehend. Das Ganze ist von jeder seiner Einschränkungen als der Grund ihrer Möglichkeit *wesenhaft unterschieden,* und das wird hier von Kant ausgedrückt durch

den Terminus ›*unendlich*‹, der besagen soli: wesenhaft, ontologisch-metaphysisch anderes.

Die Wendung: ›Raum und Zeit sind unendliche Größen‹ besagt, daß sie wesenhaft ein einiges Ganzes sind als einiger Grund ihrer möglichen Einschränkungen. Als solches einziges einiges Ganzes, d. h. als unendliche Größe in dem interpretierten Sinn, können Raum und Zeit nur Anschauungen, Angeschautes, d. h. unmittelbar irgendwie Begegnendes, sein — Raum und Zeit sind »als . . . gegeben vorgestellt«. (Vgl. hierzu »über Kästners Abhandlungen« [Cass. VI, 517 f.] die Anmerkung S. 112 f.) Wenn wir diese vier Stufen der metaphysischen Exposition von Raum und Zeit überblickend zusammennehmen, dann wird deutlich, daß *Raum und Zeit* nicht nur Weisen *anzuschauen* sind, und nicht nur *erfahrungsfrei* im Gemüt stattfindende Weisen anzuschauen, sondern daß diese Anschauungen ein *Angeschautes* haben. Denn es wird auf der dritten und vierten Stufe der Exposition ausdrücklich gesagt, Raum und Zeit seien ein einiges Ganzes und als solches *gegeben*. Gegeben — das heißt hier offenbar: angeschaut in einem reinen Anschauen. Raum und Zeit sind also je zugleich eine Weise des reinen Anschauens und ein Angeschautes. Sie sind ein reines Anschauen, das keiner empfindungsmäßigen Bestimmtheit bedarf, sondern diese vielmehr ermöglicht, sie sind aber gleichwohl ein Anschauen, das ein Gegebenes, nicht erst von ihm Hergestelltes, anschaut. Sie sind ein Begegnenlassen und somit derivatives, endliches Anschauen, aber ein Begegnenlassen, das das Gemüt von sich aus vollzieht. Raum und Zeit sind als Anschauungen nicht ›intuitus originarius‹, aber auch nicht nur ›intuitus derivativus‹ im Sinne des affektionsbestimmten Begegnenlassens, sondern intuitus derivativus und doch ›*ursprünglich*‹, von diesem endlichen Subjekt *selbst herkommend*, d. h. in der transzendentalen *Einbildungskraft* verwurzelt — daher wurden der Raum wie die Zeit auch als *ens imaginarium* bezeichnet.

Zugleich erinnern wir daran, daß Kant ausdrücklich sagt, Raum und Zeit seien keine Gegenstände, d. h. kein ontisch Vorhandenes. Damit ist deutlich gemacht: Diese reinen Anschauungen oder Weisen anzuschauen sind keine ontischen Erkenntnisse, überhaupt kein Erkennen von etwas. Was ist das für ein merkwürdiges Anschauen — ein Anschauen ohne Gegenstand, das doch andererseits wieder die Bedingung der Möglichkeit der empirischen Anschauung von räumlich und zeitlich Vorhandenem ist? Wir wollen dem Wesen von Raum und Zeit — zunächst ganz im Sinne Kants — näher kommen dadurch, daß wir phänomenologisch interpretieren, was es heißt: Raum und Zeit sind reine Formen der Anschauung. Im Zusammenhang damit soll zugleich geklärt werden, was es heißt: Raum und Zeit seien formale Anschauungen, wie Kant in der Anmerkung zum § 26[7] sagt. Aus dieser Anmerkung Kants über Raum und Zeit, die sich in der transzendentalen Logik findet, nimmt die Marburger Auffassung der transzendentalen Ästhetik — die sie als eigentlich zur Logik gehörend faßt und damit die Anschauungen von Raum und Zeit als Formen des Denkens, als Kategorien — ihre Hauptstütze.

§ 8. Phänomenologische Analyse von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung

Kant sagt, Raum und Zeit seien reine Anschauungen, seien das, worinnen das empfindungsmäßig Begegnende geordnet werden kann. Er nennt sie *Formen der Anschauung*. ›Formen‹ sind demnach das ›Worinnen‹ möglicher Ordnung beziehungsweise Unordnung.

Diese Charakteristik der ›Form‹ führt leicht zu einer äußerlichen Auffassung, und das Mißverständnis wird um so verhängnisvoller, wenn man auch den Gegenbegriff zu ›Form‹, die ›Materie‹, derart äußerlich nimmt, etwa wie einen Stoff oder einen Teig, der in einer Kuchenform geformt wird. Zwar

[7] K. d. r. V. B 161

beteuert man ständig wieder, so äußerlich sei es nicht gemeint – aber bei dieser Abwehr bleibt es auch, man weiß keinen Weg einer wirklichen phänomenologischen Interpretation dessen, was Kant mit der Rede von Form und Materie gemeint haben könnte. Vielmehr gebraucht man dieses Begriffspaar in einer ganz universellen Ausuferung und sagt: Alles hat einen Inhalt und eine Form, beide gehören zusammen. Man kann sich auch in gewisser Weise bei diesem Gebrauch des Gegensatzpaares auf Kant selbst berufen.[1] Es läßt sich mit diesem Schema in der Tat alles, d. h. nichts, erklären, besonders wenn man es dann ablöst aus dem Untersuchungsfeld der Kantischen Philosophie oder aber dieses vergröbert und mißdeutet. Wie dieses Schema gerade im Neukantianismus zu einem Prinzip, zum Grundprinzip der Philosophie erklärt wurde und sich da auswirkt, ist hier nicht zu verhandeln. Wie immer es damit stehen mag, das eine ist gewiß, daß mit diesen Begriffen von Form und Materie für die Interpretation Kants nicht nur nichts gewonnen ist, sondern daß der Zugang zu dem, was Kant hat sagen wollen, durch solche Schemata und Formeln endgültig versperrt wird.

Die Unterscheidung von Materie und Form ist alt und gehört in die beste Tradition der Philosophie: Für Aristoteles sind ὕλη und εἶδος Grundbegriffe der Wissenschaft vom Sein des Seienden, aber sie fungieren hier in einem anderen Sinne als bei Kant. Zu fragen bleibt für uns: Hat da ein Kant nicht selbst ausdrücklich diese Begriffe erklärt, so daß mit der Berufung auf ihn alle Schwierigkeit und aller Streit entschieden ist? Kant hat sich in der Tat über diese merkwürdigen Begriffe ausgesprochen in einem Anhang zur transzendentalen Analytik, der ersten Abteilung der transzendentalen Logik. Dieser Anhang trägt den Titel: »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen«[2].

[1] K. d. r. V. B 322, A 266
[2] a. a. O. B 316 ff., A 260 ff.

Form und Materie gehören neben anderen also zu den *Reflexionsbegriffen.* Kant selbst ist schon aufmerksam geworden auf die Gefährlichkeit dieser Begriffe: »Die Begriffe der Reflexion haben ... durch eine gewisse Mißdeutung einen solchen Einfluß auf den Verstandesgebrauch, daß sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellektueller Erkenntnis ... zu verleiten imstande gewesen.«[3] Von Materie und Form im besonderen sagt Kant: »Dieses sind zwei Begriffe, welche aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung, (beides in transzendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urteils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (essentialia) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom anderen nach transzendentalen Begriffen unterscheidet.«[4]

Zunächst wird hier positiv die Materie als das Bestimmbare gefaßt, die Form als das Bestimmende; Kant nennt dann eine Reihe von Anwendungen dieser Begriffe, wobei der Sache nach jeweils etwas Verschiedenes in diesen Rahmen von Materie und Form gebracht wird. Eine Charakteristik der Begriffsstruktur, der Urteilsstruktur, der Struktur eines Wesens überhaupt wird dadurch möglich. Die Termini ›Be-

[3] a. a. O. B 336, A 280
[4] a. a. O. B 322, A 266 f.

stimmbares‹ und ›Bestimmendes‹ aber lassen sich auf alles Mögliche und in den verschiedensten Hinsichten als Rahmencharakteristik anwenden. Darin liegt: Diese Charakteristik sagt sachlich gar nichts, und wenn etwas durch diese Begriffe charakterisiert wird, ist noch keine Interpretation geleistet. Kant unterläßt es auch, dem freilich schwierigen Ursprung dieser Begriffe und ihrer eigentlichen kategorialen Funktion weiter nachzufragen. Wir werden das hier vorliegende Problem aufrollen, wenn die Interpretation der »Kritik« bis zu dem Anhang über die Reflexionsbegriffe geführt ist.

Wir halten vorläufig fest: Der Terminus ›*Form*‹ bezeichnet das *Bestimmende*. Für die Aufklärung von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung ist hiermit eine gewisse Orientierung gewonnen, aber auch nur das, denn jetzt entspringt erst die eigentliche Aufgabe — phänomenologisch deutlich zu machen, *in welcher Weise* Raum und Zeit gemäß ihres spezifischen Charakters als reiner Anschauungen das rein Bestimmende im Anschauen sind, wie sie als dieses Bestimmende in der Tat nicht Gegenstände, aber gleichwohl nicht nichts sind.

Raum und Zeit sind Formen der Anschauung; die Anschauung ist ein Begegnenlassen von Mannigfaltigem, ein geordnetes, beziehungsweise ungeordnetes Begegnenlassen von Mannigfaltigem, das so und so nebeneinander, übereinander, hintereinander geordnet ist. Dieses Begegnenlassen von so geordnetem Mannigfaltigen soll der Raum als *Form bestimmen*, und zwar als *reine* Form, d. h. in diesem Begegnenlassen ist der Raum das *vorgängig* Bestimmende. Aber wie ist dieses vorgängige Bestimmen zu verstehen? Der Raum ist doch nichts Tätiges und erst recht nichts empfindungsmäßig Einwirkendes — die reine Anschauung, d. h. dieses vorgängige Bestimmen, findet statt »auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne«[5]. Dieses Bestimmen ist auch kein Denken, denn Raum und Zeit sind reine Anschauungen. Das Problem ist also: In welcher Weise fungiert der Raum beim anschauen-

[5] a. a. O. B 35, A 21

den Begegnenlassen eines geordneten Mannigfaltigen als das Bestimmende, das vorgängig gerade dieses Begegnenlassen als solches bestimmt?

Zugleich sagt Kant: Raum und Zeit sind »ursprüngliche Vorstellungen«, ursprüngliche Anschauungen. Der Raum ist aber nicht ›intuitus originarius‹, dieser kommt dem endlichen Wesen Mensch überhaupt nicht zu. Darin liegt: Der Mensch ist als solcher keineswegs der freie Schöpfer von Raum und Zeit, sondern als endliches Wesen ist er anschauend im Sinne des ›intuitus derivativus‹ — ein schon *Vorgegebenes begegnenlassend.* Zwar ist die reine Anschauung nicht empfindungsmäßig, aber doch — wenn Raum und Zeit als »unendliche Größen *gegeben* vorgestellt« werden — eine Weise des Gebens. ›Ursprüngliche Vorstellung‹ meint: Etwas direkt sich selbst geben, obzwar nicht total allererst schaffen. Dieses direkte Geben des einigen ganzen Raumes als Grund der Möglichkeit der Einschränkungen zu einzelnen Räumen, dieses direkte Geben vor allen Begriffen ist das, was Kant ›ursprüngliche Vorstellung‹ nennt, ohne damit den intuitus originarius zu meinen. Der nicht ursprüngliche intuitus — Raum, Zeit — ist doch ursprünglich als Anschauung, als gebend gegenüber den nachkommenden begrifflichen Bestimmungen, den Einschränkungen.

In welcher Weise nun fungiert der Raum beim anschaulichen Begegnenlassen des Mannigfaltigen als das Bestimmende, so daß er das Begegnenlassen als solches bestimmt? Versetzen wir uns in ein solches Begegnenlassen von bestimmten, in bestimmter Weise nebeneinander, über- und hintereinander geordneten Dingen. Dazu bedarf es keiner besonderen Veranstaltung, die Dinge, die uns umgeben, begegnen auf diese Weise. Aus der metaphysischen Erörterung ist schon deutlich geworden, daß der Raum ›zum Grunde‹ liegt — aber wie? Das nebengeordnete Mannigfaltige begegnet nicht als Mannigfaltigkeit von bloßen Etwassen überhaupt, nicht in der Weise, daß jedes Etwas dieser Mannigfaltigkeit von dem

anderen als jeweiliges *Etwas* unterschieden wäre. Die gegenseitige Unterschiedenheit ist gerade eine eigene, je durch Ort und Lage bestimmte. Mit anderen Worten, wenn wir lediglich zwei Gegenstände denken — a und b als zwei Etwas —, können wir aus diesem ihrem Unterschied, daß das eine nicht das andere ist und umgekehrt, nicht entnehmen oder gar schließen, daß a und b nebeneinander, hinter- oder übereinander sind, sie brauchen das nicht zu sein, sie können auch unräumlich einander übergeordnet sein, aber auch, ob sie das sind, ist damit, daß sie je als ein Etwas und ein Anderes verschieden sind, noch nicht gesagt.

In dem begegnenden Mannigfaltigen als räumlich Geordnetem liegt sonach mehr als ein leeres Mannigfaltiges von lediglich formal unterschiedenen Etwassen. Aber was liegt nun in diesem gegebenen *geordneten* Mannigfaltigen? Wo Geordnetes begegnet, da ist das *Geordnete* jeweils zusammengebracht im Hinblick auf eine bestimmte *Einheit*. Das wird deutlich, wenn wir genauer betrachten, was zur Ordnung gehört — nehmen wir an, daß wir aktiv ordnen, was zumeist nicht der Fall ist, aber dieses aktive Ordnen macht das Wesen der Ordnung deutlich. Gegeben sei eine Mannigfaltigkeit von Kugeln verschiedener Farbe, Schwere und Größe, verschiedenem Material, aber hinsichtlich jeder Eigenschaft jeweils mehrere Exemplare; alle liegen wirr und ungeordnet durcheinander. Wir können sie nun ordnen im Hinblick auf ihre Farbe oder ihre Schwere, im Hinblick auf ihre materielle Beschaffenheit oder Größe. Um überhaupt ordnen zu können, müssen wir zuvor hinblicken auf die Zusammengehörigkeit, gemäß der sie zusammengebracht werden müssen. Wir müssen Hinblick nehmen auf eine Einheit, hinsichtlich derer das Wirre gesondert und zusammengebracht werden soll. Geordnetheit von Mannigfaltigem ist nur möglich, wenn eine Einheit vorgegeben ist, im Hinblick worauf das Geordnete als gerade so Geordnetes zusammenkommt. Mannigfaltiges könnte gar nicht als *räumlich geordnetes Mannigfaltiges*

begegnen, wenn wir nicht vorgängig schon den Hinblick nähmen auf *Raumverhältnisse überhaupt*, d. h. auf die Raumverhältnisse des Neben, Über, Vor überhaupt. Nur in einem vorgängigen Hinblicken auf die Raumverhältnisse *als solche* — die Dreidimensionalität etwa — ist uns zuvor etwas enthüllt, *worin*, beziehungsweise *im Hinblick worauf* das Begegnende geordnet als dieses *bestimmte* Neben, Vor, Dahinter begegnen kann.

Im anschaulichen Begegnenlassen von räumlich geordnetem Mannigfaltigen liegt also notwendig ein vorgängiges Hinblicknehmen auf die Raumverhältnisse als solche. Aber — und das ist wichtig und phänomenologisch zu sehen — diese Raumverhältnisse als solche, auf die wir vorgängig hinblicken, sind uns gleichwohl nicht als Gegenstand gegeben in dem Sinne, daß wir uns anschauend oder gar erfassend auf sie richteten. Im schlichten Vorfinden des räumlich Vorhandenen sind wir direkt gerichtet auf die bestimmten räumlich geordneten Dinge selbst, auf dieses ihr *bestimmtes* Nebeneinander, nicht aber auf die Raumverhältnisse *als solche*. Gleichwohl sind wir an diesen orientiert und müssen es sein, wenn wir das bestimmte Nebeneinander sollen vorfinden können. Dieses vorgängige Hinblicknehmen-auf ist ein wesenhaftes Strukturmoment des Anschauens von Geordnetem oder auch Ungeordnetem, denn Unordnung ist nur ein Modus der Ordnung; was wesenhaft von dieser gilt, gilt auch von jener.

Dieses, worauf wir vorgängig hinblicken — genauer gesagt: den Hinblick immer schon genommen haben —, ist uns zwar insofern *enthüllt*, als wir daran orientiert sind, aber die *Hinblicknahme* auf die Raumverhältnisse als solche ist nicht deren *Vergegenständlichung*. Im vorgängigen Hinblick sind sie nicht gegenständlich erfaßt, sondern uns ungegenständlich gegeben. Sofern wir existieren, existieren wir schon immer in den Raum hinein, ohne ihn als solchen zum Gegenstand oder gar zum Thema zu machen. Die Orientierung im Raum ist noch frei vom Vergegenständlichen desselben. Es bedarf einer besonde-

ren Wissenschaft, um den Reichtum dessen zu entdecken, was im Raum als solchem liegt – der Geometrie.

Als Ergebnis halten wir fest: In der empirischen Anschauung bestimmter, in bestimmten räumlichen Beziehungen geordneter, vorhandener Dinge liegt notwendig eine vorgängige, obzwar vergegenständlichungsfreie Hinblicknahme auf die puren Raumverhältnisse des Raumes als solchen. Diese vorgängige Hinblicknahme auf den ungegenständlich enthüllten Raum ermöglicht die empirische Anschauung des bestimmten räumlich Vorhandenen – d. h. diese Hinblicknahme-auf ist es, die vorgängig die empirische Anschauung *leitet und führt und in diesem Sinne bestimmt.* Diese vorgängige ungegenständliche Hinblicknahme auf den Raum ist eine Grundstruktur des Begegnenlassens des räumlich Vorhandenen, als solche *bestimmt* sie das empirische Anschauen und kann deshalb ›*Form*‹ genannt werden. Aus dem bloßen Begriff der Form jedoch war gar nicht zu entnehmen, in welcher Weise der Raum eine Form sein sollte.

Dieses, worauf wir in dem charakterisierten Hinblick ungegenständlich hinblicken, ist der Raum selbst, d. h. das vorgängig in diesem Hinblick *Angeschaute.* Aber jetzt hat sich auch schon gezeigt, inwiefern dieses Angeschaute weder ein *Vorhandenes* noch überhaupt ein eigens erfaßter *Gegenstand* ist – und trotzdem nicht nichts, sondern gerade das, woraufhin das bestimmt Geordnete allein geordnet werden kann und als Räumliches geordnet sein muß. Als das Worauf der charakterisierten Hinblicknahme ist der Raum sonach das primär alles empirische räumliche Anschauen struktural Bestimmende – die Form der sinnlichen Anschauung, d. h. des Anschauens. Daß Raum und Zeit Formen anzuschauen sind, besagt: Sie sind die primär bestimmenden Weisen, gemäß denen das Anschauen sich vollzieht – nämlich auf dem Grunde der vorgängigen, nicht vergegenständlichenden Hinblicknahme auf das reine Nebeneinander, beziehungsweise Nacheinander. Diese reinen Verhältnisse sind in sich ein Ganzes und als solches gegeben.

Das *reine* Anschauen besagt als Vorgang: das das Anschauen strukturmäßig *Bestimmende*. Dieses reine Anschauen ist selbst noch keine Erkenntnis, wohl aber, wie sich zeigen wird, ein Wesensstück der synthetischen Erkenntnis a priori. Bisher aber galt es nur erst zu sehen, inwiefern Raum und Zeit ›Formen‹, d. h. das Bestimmende sind im Anschauen des Vorhandenen.

Raum und Zeit sind »Anschauungen ohne Dinge«, d. h., sie sind nicht durch Vorhandenes gewirkt, selbst nicht irgendein Vorhandenes vorstellend und doch nicht Anschauungen ohne *Angeschautes*. Kant sagt: »Raum und Zeit sind die Formen der Vorbildung in der Anschauung«[6]. Dieser Terminus ›*Vorbildung*‹ ist kein zufälliger, und es wird in der zusammenfassenden Charakteristik von Raum und Zeit auf die reine Anschauung als ›Einbildung‹, als *ens imaginarium*, zurückzukommen sein. Hier ist nur zu betonen, daß Kant die reinen Formen der Anschauung als dasjenige sieht, das der empirischen Anschauung etwas vorweg gibt, das ihr ein *Bild* vorhält. Wenn wir Raum und Zeit bezeichnen als das Worauf der vorgängigen Hinblicknahme, dann bedarf es freilich noch einer radikaleren Interpretation dessen, was zu einer solchen reinen Hinblicknahme — z. B. auf die Zeit — gehört, wie der ursprüngliche Zusammenhang eines Jetzt mit seinem Vorher und Nachher ursprünglich anschaubar ist. Dann muß auch klar werden, was so merkwürdige Wendungen wie die folgende bedeuten: »Also ist die Zeit die Bedingung des Spiels der Empfindung, der Raum aber das Spiel der Gestalten.«[7] Das Spielen hat das Charakteristikum in seiner Ungebundenheit, es ist frei — und doch nicht ohne Direktion und Rhythmik. Raum und Zeit als reiner Hinblick sind ein Spiel, d. h. nicht gebunden an das Vorhandene, sondern ein freies Verfügen über die reine Mannigfaltigkeit ihres Angeschauten. Die *reine* Zeitanschauung, das Sich-Verhalten zum Jetzt, Soeben und Sogleich, ist

[6] Reflexionen II, 408
[7] Heinze, Metaphysikvorlesung, S. 191

nicht gebunden an ein *bestimmtes* Vorhandenes. Wir können unser Verhalten beliebig variieren, wir können uns spielend verhalten – wir spielen mit der Zeit, oder besser: die Zeit spielt mit sich selbst. Raum und Zeit sind Formen der Vorbildung der Art, wie Vorhandenes innerzeitig und innerräumlich begegnet, sie *bilden vor* den *Spiel-Raum*, der die Dimension ist, innerhalb derer das Vorhandene begegnen kann, auf die und innerhalb derer es sich einspielt. Diese Phänomene des freien Spiels und der Einbildungskraft werden wir noch ursprünglicher verstehen lernen.

Die Form der Anschauung ist das, was zum Anschauen von Vorhandenem wesenhaft gehört, sie ist das Bestimmende in der Anschauung als solcher, zugleich aber ist dieses *Bestimmende* selbst *Anschauung*. Nicht aber ist die Form als das Bestimmende deshalb eine Leistung der *Spontaneität* des *Verstandes* und Raum und Zeit Verstandesbestimmungen, Kategorien. Kant spricht an einer wichtigen Stelle der »Kritik« nun aber in der Tat von einer ›formalen Anschauung‹, für die der Verstand konstitutiv ist. Das hat die Marburger Interpreten Kants dazu verführt, Raum und Zeit als Formen der Anschauung im Sinne der formalen Anschauung zu interpretieren und mit einer vermeintlich echten Berufung auf Kant selbst die Auflösung der transzendentalen Ästhetik in die Logik zu vollziehen. Wir müssen daher zum Zweck der weiteren Klärung und der Sicherung der ursprünglichen Eigenständigkeit von Raum und Zeit als reiner Formen der Anschauung auf den Unterschied von ›Form der Anschauung‹ und ›formaler Anschauung‹ eingehen. Die Behandlung dieser Frage wird zugleich überleiten zur transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit. Wir erinnern daran, daß Kant die Formen der Anschauung ›ursprüngliche‹ Vorstellungen nannte. Wenn er nun außer von ›Form‹ der Anschauung auch von ›formaler‹ Anschauung spricht, dann erhebt sich die Frage, ob nicht die formale Anschauung gegenüber der Form der Anschauung als *ursprünglicher* Vorstellung die *abgeleitete* Vorstellung ist.

§ 9. Der Unterschied zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung

Die fragliche Stelle in der »Kritik«, an der Kant von Raum und Zeit als formaler Anschauung spricht, findet sich in der Anmerkung zum § 26 der transzendentalen Logik.[1] Diese Anmerkung wie der § 26 selbst sind hier um so weniger außer acht zu lassen, als Kant dort ausdrücklich auf die Ästhetik zurückverweist. Natorp nimmt diese Anmerkung als »Berichtigung der Aufstellungen der transzendentalen Ästhetik«[2]. Aber es wird sich im Gegenteil aus dieser Anmerkung zeigen lassen, daß die formale Anschauung nicht eine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Vorstellung ist, also setzt die formale Anschauung die Form der Anschauung voraus, und nicht darf die Form der Anschauung in die formale Anschauung aufgelöst oder zu ihr degradiert werden.

Auch für die Klärung dieser wichtigen Unterscheidung bietet das Manuskript Kants »über Kästners Abhandlungen«[3] wichtige Aufschlüsse. (Vgl. A. J. Dietrich, Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum- und Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz, 1916, IV, S. 95–106.)

Wir lesen zunächst die Textstelle des § 26, der die Anmerkung zugehört: »Wir haben *Formen* der äußeren sowohl als inneren sinnlichen Anschauung a priori an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäß sein, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als *Formen* der

[1] K. d. r. V. B 161

[2] Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, S. 276

[3] s. W. Dilthey, »Aus den Rostocker Kanthandschriften« (Archiv für Gesch. d. Phil. III, 1890, S. 79 ff.); »Kants Aufsatz über Kästner und sein Anteil an einer Rezension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung« (a. a. O. S. 275 ff.)

sinnlichen Anschauung, sondern als *Anschauungen* selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) also mit der Bestimmung der *Einheit* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transz. Ästhet.).«[4] Hierauf lesen wir die Anmerkung selbst: »Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung, so daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst *gegeben* werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes.«[5]

Die Frage ist, was wir aus diesem Text mit Rücksicht auf die Probleme der transzendentalen Ästhetik entnehmen können, denn nur soweit können wir vorläufig diese Stelle auffassen. Erstens ist die Rede von Raum und Zeit als *Formen* der sinnlichen Anschauung; zweitens sind Raum und Zeit *reine* Anschauungen; drittens enthalten sie als solche reinen Anschauungen — als repraesentationes *singulares purae* — ein Mannigfaltiges, das hinsichtlich seiner *Einheit* bestimmt ist; viertens ist dieses Mannigfaltige des reinen Nacheinander, beziehungsweise Nebeneinander — vgl. die metaphysische Erörterung — ein *in sich* Ganzes und nicht erst durch empirisches Aufsammeln zusammengeraten. Dieses Ganze ist als solches ›einig‹, d. h. diese Einigkeit ist eine eigene und

[4] K. d. r. V. B 160
[5] a. a. O. B 161

ursprüngliche Weise der Einheit dieses Mannigfaltigen, diese Einheit ist wesenhaft nicht ein nachträgliches Produkt einer nachkommenden Vereinigung, sondern *vor* den Teilen ist das Ganze *in sich* einig.

Von dieser Einheit, die im Gehalt der reinen Anschauungen als solcher schon liegt, handelt die Anmerkung. Und Kant bemerkt ausdrücklich, er habe von dieser Einheit, die allen Begriffen, d. h. allen Verstandesbestimmungen voraus in der Anschauung selbst liege, schon in der Ästhetik gehandelt und sie dort zur Sinnlichkeit, d. h. zur reinen Anschauung als solcher, gezählt. Er habe diese Einheit zur Anschauung selbst – d. h. zu ihrem Gehalt, dem reinen Mannigfaltigen – gezählt, trotzdem sie *als Einheit* eine ›*Synthesis*‹ voraussetze. Diese gehöre nicht den Sinnen an – wobei diese negative Behauptung: sie gehöre nicht den Sinnen oder der Sinnlichkeit an, doppeldeutig ist, da sie zum einen dem Verstand, oder auch – da Kant auch von drei Grundquellen der Erkenntnis spricht – der Einbildungskraft angehören kann. Dieser Einheit der ursprünglich einigen Ganzheit ordnet Kant eine ursprüngliche Synthesis zu, die er zuweilen direkt als Syn-thesis, als Zusammensetzung bezeichnet. Der Ausdruck ›Synthesis‹ aber ist nun an sich nicht nur vieldeutig, sondern wird von Kant oft gerade da gebraucht, wo er nicht ein Zusammen-setzen und Zusammen-fassen durch die setzende, thetische Spontaneität meint, sondern ein Zusammen-*setzen*, das er vielmehr als ein Zusammen*schauen* auffaßt, d. h. als ein Begegnenlassen. Mit dieser Syn*thesis* meint er eigentlich eine Syn*opsis*[6], wie er freilich selten genug sagt, und er meint demgemäß ein ursprüngliches Zusammen-geben: das Zusammen aus einer Einheit her begegnen lassen. Dieses vorgängig schon aus einer Einheit her Begegnenlassen hält ursprünglicher zusammen als jedes nachkommende Zusammenhalten eines zuvor Verstreuten.

[6] a. a. O. A 94, A 97

Die reine Anschauung ist ein vorgängig einigendes Zusammengeben der reinen Mannigfaltigkeit von Raum und Zeit, in ihr ist ein ursprüngliches Zusammen, dessen Einheit nicht die Verbindung des Zerstreuten ist, nicht Synthesis. Aber auch der Ausdruck ›Synopsis‹ ist noch mißverständlich — als wäre die Mannigfaltigkeit des reinen Raumes und der reinen Zeit erst dadurch in ihrer einigen Ganzheit gegeben, daß ich dieses Mannigfaltige hintereinander zusammenschaue — auch das wäre nur eine Synthesis. Daher ist hier ein anderer Terminus notwendig: die ›*Syndosis*‹. Zu seiner Erklärung folgendes: συνδίδωμι bedeutet: mitgeben, zusammengeben, etwas mit etwas zugleich geben, σύνδοσις meint die Verbindung; wir sagen: Raum und Zeit sind als reine Anschauungen syndotisch — das Mannigfaltige als ein ursprüngliches Zusammen von der Einheit als Ganzheit her gebend. Mit dem Ausdruck ›syndotisch‹ ist zu vergleichen die Wortbildung ἀνέκδοτος von ἐκδίδωμι — anekdotisch. Durch diese der Einheit als Ganzheit zugehörige *Syndosis* werden Raum und Zeit als Anschauungen, d. h. als rein Angeschautes, zuerst *gegeben*, und die Einheit, die dem σύν dieser Syndosis zugehört — und damit diese Syndosis, beziehungsweise Synopsis selbst —, gehört zum Raum und der Zeit und nicht zum Begriff des Verstandes, d. h. diese Einheit der Syndosis ist nicht die Einheit, die zur Synthesis des Verstandes in Begriffen, zu den Kategorien, gehört. Vielmehr setzt diese synthetische Einheit der Begriffe, der Kategorien, jene ursprünglich anschauende syndotische Einheit voraus.

Das will sagen: In der Geometrie wird der reine Raum, d. h. das in der reinen Anschauung zunächst ungegenständlich, aber gleichwohl als *einige Ganzheit* schon Erblickte, eigens Gegenstand einer Erfassung. Auf dem Grunde der ursprünglichen Einheit als Ganzheit wird jetzt das reine Mannigfaltige der Raumverhältnisse eingeschränkt und in solchen Einschränkungen *geeinigt* zu *bestimmten Raumfiguren*. Hier liegt ein begriffliches Bestimmen des Verstandes, eine Syn*thesis* vor;

so heißt es am Schluß des § 38 der Prolegomena: »Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen«[7]. Hier handelt es sich um bestimmte Einschränkungen zu bestimmten Raumgestalten und Verhältnissen, die je ihre *spezifische* Einheit der *gegenständlichen* Zusammenfassung haben. Diese Einheit des Zusammenfassens, des verstandesmäßig Bestimmenden, muß für dieses irgendwie vorgezeichnet sein. Diese Vorzeichnung der möglichen Einheiten solchen gegenständlichen Zusammenfassens von Raumverhältnissen zeichnet der Verstand vor. Diese synthetischen Verstandeseinheiten setzen also die syndotische Einheit der Anschauungsgegebenheit voraus. Kant sagt daher in der Anmerkung: »Die Form der Anschauung (gibt) bloß Mannigfaltiges«, d. h., sie gibt es in seiner ursprünglichen einigen Ganzheit, was nach der transzendentalen Ästhetik selbstverständlich ist. Man darf den Ausdruck ›*bloß* Mannigfaltiges‹ nicht so verstehen, als fehlte hier noch jede Einheit — im Gegenteil, es heißt ›bloßes‹, weil es als einige Ganzheit noch unbetroffen ist von jeder Verstandesbestimmung und diese nicht braucht, sie aber wohl zuläßt. In diesem Sinne also heißt es: »Die *Form der Anschauung* (gibt) bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung.« Diese Einheit, die die formale, d. h. durch das Denken bestimmte

[7] Prolegomena . . ., Cass. IV, S. 74

Anschauung gibt, ist aber nicht eine Einheit, die zu einem einheitslosen Mannigfaltigen erst hinzukäme, sondern sie ist die synthetische Einheit, die lediglich möglich ist auf dem Grunde der in der Anschauung als solcher schon gegebenen syndotischen Einheit.

Die *formale* Anschauung macht den Raum als ungegenständliches Worauf der Hinblicknahme erst zum ausdrücklichen Gegenstand. Die *Form* der Anschauung, d. h. die reine Anschauung als solche, liegt als ursprüngliche einige Ganzheit dieser Vergegenständlichung zugrunde — daher beginnt Kant die Anmerkung folgendermaßen: »Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine *anschauliche* Vorstellung.« In der Geometrie wird der Raum als Gegenstand vorgestellt, als Objekt; d. h. der ursprünglich gegebene Raum wird jetzt in einer Vergegenständlichung zu einem Angeschauten, das in sich die ursprüngliche Ganzheit voraussetzt. Die geometrische Vorstellung vom Raum ist eine formale Anschauung, d. h. eine durch Verstandesformen, Kategorien, bestimmte Form der Anschauung. Als so kategorial verstandesmäßig bestimmte ist sie daher nicht die ursprüngliche Anschauung vom Raum, d. h. die Form der Anschauung, sondern eine abgeleitete Vorstellung.

In dieser Anmerkung zum § 26 wird die transzendentale Ästhetik so wenig berichtigt oder gar entthront, daß sie sogar noch ausdrücklicher als früher in ihr ursprüngliches Recht gesetzt wird. Daß Kant auch noch später an dieser Auffassung festgehalten hat und nie daran dachte, die Ästhetik in Logik aufzulösen, das zeigt gerade die Rezension über Kästners Abhandlungen von 1790: »Die Metaphysik muß zeigen, wie man die Vorstellung des Raums *haben*, die Geometrie aber lehrt, wie man einen *beschreiben*, d. i. nicht durch Zeichnung, sondern in der Vorstellung a priori darstellen könne. In jener

wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben ... *gegeben* ist, betrachtet, in dieser wird einer *gemacht*. In jener ist er *ursprünglich*, und nur ein (einiger) *Raum*, in dieser ist er *abgeleitet*, und da gibt es (viel) *Räume*, von denen aber der Geometer einstimmig mit dem Metaphysiker zufolge der Grundvorstellung des Raumes gestehen muß, daß sie nur als Teile des einzigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können.«[8] Es ist also ein wesentlicher Unterschied festzuhalten zwischen dem Haben von so etwas wie *Raum* — und dem Haben *eines* Raumes, der immer eine Einschränkung des ursprünglich Gehabten ist, zwischen einem ursprünglichen Gegebensein — und einem abgeleiteten Gemachtwerden. Alles Machen, konstruierende Darstellen, ist nur möglich auf dem Grunde eines ursprünglichen Gebens.

Mit dem bisher über die Anmerkung Gesagten ist sie nicht in jeder Hinsicht genügend interpretiert, aber hinreichend für unseren ersten Zweck. Später wird zu zeigen sein, daß Kant in der Tat hier, d. h. in der Ausgabe B, dazu neigt, die ursprüngliche Einheit des Mannigfaltigen der reinen Anschauung zu identifizieren mit der freilich ebenfalls ursprünglichen Einheit der synthetischen Apperzeption — das aber nicht, weil diese eine Einheit des *Verstandes* ist, sondern weil auch sie *ursprünglich* ist und den Verstand und seine Synthesis möglich macht. Deutlicher gesprochen: Unter dem Titel ›Synthesis‹ faßt Kant eine Reihe von ganz verschiedenen Phänomenen zusammen, ohne sie genügend gegen andere abzuheben und zugleich wieder aus ihrer gemeinsamen Wurzel entspringen zu lassen — erstens die *syndotische Einigung*, die Einheit als ursprüngliche Einigkeit der Ganzheit; zweitens die *synthetische Zusammenfassung*, die Einheit als kategorialer Begriff der möglichen urteilenden Verbindung; drittens die *Einigung von Syndosis und Synthesis* in der Erkenntnis als denkender Anschauung. In diesem Knäuel von verwirrenden Vieldeutigkeiten Ordnung zu schaffen, ist eine Haupt-

[8] Johann Schulz' Rezension ..., Cass. VI, S. 113 f.

absicht unserer Interpretation, und das ist keine nebensächliche Aufgabe, denn wir wissen: Umwillen der Synthesis ist eigentlich die ganze Kritik da.[9]

Bis jetzt sehen wir nur: In der reinen Anschauung liegt eine ursprüngliche Einheit, die nicht die Einheit einer nachträglichen Zusammenfassung ist, sondern eine Einheit, die *ursprünglich* einigend als Ganzes die Teile mir vorgibt — die Einheit der Syndosis. Sie ist die Voraussetzung für jede Vereinigung im Sinne der verstandesmäßigen Synthesis. Die Form der Anschauung ist als reine Anschauung die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit der formalen Anschauung. Damit ist die ursprüngliche Eigenständigkeit von Raum und Zeit als reiner Anschauungen geklärt, und damit ist auch schon im Grunde das Wesentliche dessen gesagt, was unter § 10 abzuhandeln ist.

§ 10. Die transzendentale Erörterung von Raum und Zeit

a) Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori

Die metaphysische Erörterung zeigte, was Raum und Zeit überhaupt sind — reine Anschauungen; die transzendentale Erörterung nun soll nachweisen, daß Raum und Zeit als diese reinen Anschauungen bestimmte synthetische Erkenntnisse a priori erst möglich machen. Sofern in diesen reinen Anschauungen die reine Mannigfaltigkeit von Raum und Zeit zugänglich wird, und zwar vor aller Erfahrung, d. h. a priori, ist damit eine Quelle von Erkenntnissen gegeben, die selbst a priori sind. Raum und Zeit werden daher in der transzendentalen Ästhetik als Erkenntnisquellen bezeichnet[1], denn nur Anschauungen, die ein Mannigfaltiges als Bestimmbares ge-

[9] K. d. r. V. B 28
[1] a. a. O. B 55, A 38

ben, ermöglichen eine Erweiterung der Erkenntnis über leere formale Begriffsbestimmung hinaus, ermöglichen ein sachhaltiges Wissen. Und zwar sind diese Erkenntnisse Sätze, die a priori gewiß, obzwar synthetisch sind — apodiktische Sätze wie z. B.: Der Raum hat nur drei Abmessungen; die Zeit hat nur eine Dimension; verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. Dergleichen Sätze sind keine empirischen Sätze oder Erfahrungsurteile, noch können sie aus solchen geschlossen werden. Sie belehren uns vor der Erfahrung und nicht durch dieselbe[2].

Nun fundieren die Zeitsätze nicht in derselben Weise ein Gebiet wie die Raumsätze das Gebiet der Geometrie, sie sind aber das apriorische Bestandstück der reinen Bewegungslehre. Die Bewegung ist ein bestimmter Modus der Veränderung und besagt für Kant: die Ortsveränderung in der Zeit. »Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.«[3] In diesem Zusammenhang sind zum Vergleich heranzuziehen Kants »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«.

Nur die Zeit als reine Anschauung des reinen Nacheinander macht so etwas wie Bewegung oder Ortsveränderung begreiflich, denn Ortsveränderung besagt: Ein Bewegtes nimmt einen Ort ein und verläßt ihn auch schon im Einnehmen — es ist an einem Ort vorhanden und zugleich an demselben Ort nicht mehr vorhanden. So sah es schon Plato: Die Bewegung wird bestimmt durch eine kontradiktorische Aussage. Daß etwas in derselben Hinsicht ist und nicht ist, schließt formal einen Widerspruch in sich, und daher läßt sich nach Kant die Bewegung nicht logisch begreiflich machen, nur im Horizont des Nacheinander kann ich dergleichen verstehen, nur im Horizont der Zeit ist der Übergang von etwas zu etwas faßbar. »Nur in der Zeit können beide kontradiktorisch-ent-

[2] a. a. O. B 47, A 31
[3] a. a. O. B 49

gegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich *nacheinander*, anzutreffen sein[4].«

Hier ist lediglich betont, daß Raum und Zeit als reine Anschauungen Erkenntnisquellen sind, und zwar für ontologische, apriorische Erkenntnisse, die ihrerseits bestimmte ontische in ihrer Möglichkeit fundieren. Im Zusammenhang der transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit erhebt sich jedoch bezüglich der transzendentalen Ästhetik überhaupt eine Schwierigkeit. Raum und Zeit geben das Fundament für die Sätze der reinen Bewegungslehre als apriorischer Disziplin. Demnach würde auch die Bewegung in den Aufgabenbezirk der transzendentalen Ästhetik gehören. Kant sagt, daß der Begriff der Bewegung »beide Stücke«, Raum und Zeit, »vereinigt«[5]. Kant hat wegen der Zusammengehörigkeit der Bewegung mit der transzendentalen Ästhetik lange Zeit geschwankt und sich schließlich gegen ihre Aufnahme in die Ästhetik und gegen ihre Nebenordnung mit Raum und Zeit entschieden. »Ich habe anfangs gezweifelt, ob die Bewegung mit zur transzendentalen Ästhetik gehöre. Jetzt sehe ich ein, daß, da sie etwas im Raume, was bewegt wird, mithin die Veränderung von etwas in Ansehung der Verhältnisse [Raum und Zeit] enthält, sie nicht die bloße Sinnlichkeit, sondern einen intellektuellen Begriff enthalte.«[6]

Wir müssen uns schon hier im rohen über das Phänomen der Bewegung im weitesten Sinn klarwerden, weil es uns in den folgenden Erörterungen Kants in seiner transzendentalen Logik in einer ursprünglichen Dimension begegnen wird.

b) Die Phänomene der Bewegung und Veränderung

Bewegung ist Ortsveränderung in der Zeit — heißt das, sie sei nur eine Mischung von Raum und Zeit? Nein! Denn ein

[4] ebd.
[5] a. a. O. B 58, A 41
[6] Reflexionen II, 326

Raum- und Zeitverhältnis ist noch keine Bewegung, zu dieser gehört ein Bewegliches, das in Bewegung ist. Kant sagt: Es ist etwas *Empirisches* vorausgesetzt — es muß ein bestimmtes Vorhandenes gegeben sein. Freilich ist diese Argumentation recht besehen nicht durchschlagend. Wesentlich im ontologischen Sinn ist nicht so sehr, daß das Bewegliche *empirisch gegeben* ist, sondern daß es — vor aller Gegebenheit — als das, was sich bewegt, *gedacht wird als* ein von sich aus Vorhandenes und in gewisser Weise *Beharrendes*. Sonst wäre es unmöglich zu verstehen, daß es als das selbige Bestimmte verschiedene Orte einnimmt. Zum Phänomen der Bewegung gehört damit die kategoriale Bestimmung der *Substantialität* eines Beweglichen; die Substanz gehört aber als Kategorie oder Verstandesbegriff gemäß der Kantischen Systematik in die transzendentale Logik. Die Ästhetik dagegen isoliert gerade die reine Anschauung gegenüber allen Verstandesbestimmungen. Mithin fällt das Phänomen der Bewegung nicht in ihren Bezirk. »Die Bewegung ist etwas, das geschieht, gehört also zu den wirklichen Erscheinungen und nicht zur bloßen sinnlichen Form, setzt auch etwas Bewegliches, d. i. Veränderliches in Ansehung des Orts voraus, welches a priori nicht erkannt werden kann, sondern empirische Begriffe, darunter auch Verstandesbegriffe voraussetzt.«[7]

Aber — so muß gefragt werden — ist alle Bewegung nur eine Bestimmung der wirklichen Erscheinungen, d. h. der Gegenstände, der Objekte, so daß alle Bewegung als ontisches Gebilde aus aller Ontologie und Transzendentalphilosophie herausfällt? Oder gibt es außer der Bewegung von Objekten noch andere ›Bewegungen‹? In der Tat weiß Kant noch um eine total andere Art der Bewegung — die »Bewegung als Handlung des Subjekts«[8]. Diese Bewegung als Handlung steht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit der Seinsart des Subjekts und damit auch mit der Zeit selbst.

[7] Reflexionen II, 325
[8] K. d. r. V. B 155, vgl. Anm. sowie B 250, A 204 f.

Wie steht es aber mit dem elementaren Phänomen der *Veränderung*? Die Bewegung ist eine bestimmte Art der Veränderung, nämlich Ortsveränderung. Aber nicht jede Veränderung ist Ortsveränderung. Ist nicht die Zeit selbst als das reine Nacheinander der Jetzt die reinste Veränderung? Doch Kant sagt: »Die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist.«[9] »Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren.«[10] Sie ist »selbst unwandelbar und bleibend«[11]. »Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht«[12]. Freilich könnte man gerade im Sinne Kants daraus, daß die Zeit das *Beharrliche* schlechthin ist, entnehmen, daß die *Zeit* sich verändert, weil eben nur Beharrliches sich verändern kann — in der Veränderung liegt ja, daß etwas als es selbst, als Selbiges, Bleibendes, anders wird. Die Veränderung als solche ist in sich ein Wechsel der Zustände, aber das Wandelbare selbst verändert sich gerade nicht, sondern es als unverändertes wird ausgewechselt gegen ein anderes[13].

Mit Absicht mache ich auf diese Phänomene — Wandel, Wechsel, Änderung, Veränderung, Bewegung, Geschehen — aufmerksam; wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik die Bewegung der Objekte, die Ortsveränderung usw., ausschaltet, so darf das doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß am Ende die Bewegung — ursprünglicher verstanden — eine weit radikalere Funktion hat im Ganzen der Ontologie als Raum und Zeit gemäß der Kantischen Interpretation dieser Phänomene. Gewiß ist die Zeit als reine Anschauung die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erfahrung von Ortsveränderungen; nur als Innerzeitiges ist Veränderung erfahrbar. Das schließt aber nicht aus, daß umgekehrt die Bewegung

[9] a. a. O. B 58, A 41
[10] a. a. O. B 183, A 144
[11] ebd.
[12] a. a. O. B 225
[13] Vgl. B 230, A 187

in einem ursprünglichen Sinn die Voraussetzung ist für die Zeit, so wie Kant sie faßt. Schon bei Aristoteles taucht das rätselhafte Wechselverhältnis von Zeit und Bewegung auf, wonach es einerseits Zeit nur gibt auf dem Grunde der Bewegung, andererseits Bewegung nur durch die Zeit.

Innerhalb der transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit ist jedoch für Kant die Absicht leitend, zu zeigen, daß und wie reine apriorische Raumerkenntnis, beziehungsweise Zeitbestimmung möglich ist – nämlich nur so, daß Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung aufgefaßt werden.

Bisher haben wir Raum und Zeit in einer unbestimmten Gleichordnung behandelt wie zwei Formen der Anschauung, die es nun einmal gibt – Raum und auch Zeit. »Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes ... läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.«[14] Bei der allgemeinen Exposition des Problems der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis, der *synthetischen Urteile a priori*, wurde allerdings angedeutet, daß in der Auflösung dieses Grundproblems der »Kritik« gerade *die Zeit* eine *grundsätzliche* Rolle spiele und in allen fundamentalen Lehrstücken der »Kritik« auftauche. Aus dem, was wir bislang über Raum und Zeit hörten, ist nichts zu entnehmen, was einen Vorrang der Zeit vor dem Raume auch nur vermuten ließe. Im Gegenteil: Die Räumlichkeit des Vorhandenen scheint weit unmittelbarer und aufdringlicher als seine Zeitbestimmtheit, und Kant selbst betont mehrfach, daß wir ohne die Anschauung des Raumes uns überhaupt nichts Vorhandenes vorzustellen vermöchten. Die Frage erhebt sich, ob nicht auch schon in der Ästhetik ein *Vorrang der Zeit* sichtbar gemacht wird, und in welcher Weise das geschieht.

[14] a. a. O. B 145 f.

§ 11. Der Vorrang der Zeit als Form der Anschauung gegenüber dem Raum

a) Die Zeit als universale Form der Erscheinungen

Die rohe Nebeneinanderreihung von Raum und Zeit läßt sich zunächst mit Kant in der Weise deutlicher bestimmen, daß sowohl der Raum wie die Zeit je einem Gebiet des Vorhandenen als formale Bedingungen a priori zugewiesen werden. Hierzu sind zum Vergleich die Abschnitte b und c des § 6 der transzendentalen Ästhetik heranzuziehen. Der Raum ist die formale Bedingung des Physischen, d. h. er ist die vorgängige Ermöglichung des Begegnens des Vorhandenen, das in *der* Anschauung zugänglich wird, die nicht auf uns selbst, sondern von uns weg gerichtet ist. Diese Anschauung, d. h. das Begegnenlassen des Seienden, das wir selbst nicht sind, nennt Kant die *äußere* Anschauung. Der Raum ist sonach die reine Form der äußeren Anschauung.

Das Begegnenlassen des Seienden, das wir selbst sind, heißt *innere* Anschauung und meint das Begegnenlassen der Zustände, die unser Vorhandensein ausmachen. »Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, stattfindet.«[1] Der *innere Sinn* ist die empirische Erfahrung des Seienden, das wir selbst sind, verstanden als *vorhandene* Objekte. Er ist das *empirische Selbstbewußtsein*, die *personalitas psychologica*. Damit wird deutlich, daß Kant sowohl die Seinsart der Naturdinge als auch die Seinsart des Menschen ontologisch als Vorhandensein faßt, oder in seiner Terminologie ausgedrückt: als ›Dasein‹, ›Existenz‹ oder ›Wirklichkeit‹.

Was gibt nun die innere Anschauung, d. h. das Begegnenlassen des Seienden, das wir selbst sind? In dieser Anschau-

[1] Kant, Anthropologie § 4, Cass. VIII, S. 18

ung zeigen sich uns keine räumlichen Gestalten und keine räumlichen Lagen und Anordnungen der Erscheinungen, sondern es zeigt sich uns eine Abfolge von Zuständen — Vorstellungen, Wollungen, Stimmungen —, und zwar zeigen sich uns diese Zustände nicht als statisch vorhandene Dinge, sondern vielmehr als etwas Wechselndes in einer Abfolge. Was da begegnet, steht im vorhinein im Hinblick auf das Nacheinander der Zeit, die Zeit ist daher »die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes.«[2] Die Zeit bestimmt »das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande.«[3]

Zusammenfassend ist zu sagen: Der Raum ist die reine Form der äußeren Anschauung, die Zeit die reine Form der inneren Anschauung. Die Zeit »kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage . . .«[4] »Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nacheinander sind. Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen.«[5] Festzuhalten ist der Satz aus dem Abschnitt b von § 6: »Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein«. Gleich darauf beginnt der Abschnitt c mit dem Satz: »Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt«, also sowohl der inneren als der äußeren. Damit hat die Zeit

[2] K. d. r. V. B 49, A 33
[3] a. a. O. B 50, A 33
[4] ebd.
[5] ebd.

einen Vorrang vor dem Raum, denn dieser ist die formale Bedingung nur des Physischen, die Zeit aber die des Physischen und des Psychischen. Wie sind diese beiden Thesen vereinbar? Wie begründet Kant den Vorrang der Zeit vor dem Raum?

Zunächst ist auffallend, daß Kant bestreitet, die Zeit sei eine Bestimmung äußerer Erscheinungen, während wir doch gerade von den Dingen der Natur — etwa den Gestirnen — sagen: Sie bewegen sich in der Zeit. Die Naturveränderungen — Entstehen und Vergehen, Wachstum, Verfall — verlaufen in der Zeit. Die Antike hat so sehr gerade das In-der-Zeit-Sein der Natur, des Himmels und der Himmelskörper unmittelbar erfahren, daß sie die Zeit mit dem Himmel selbst identifiziert. Wie vermag Kant den physischen Dingen die Zeitbestimmtheit, ihre Innerzeitigkeit, abzusprechen?

Andererseits können wir nicht rundweg sagen, daß Kant die Erscheinungen der äußeren Anschauung als außerzeitig aufgefaßt wissen will, denn seine zweite These lautet doch: »Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.« Die eine These nimmt dem physisch Vorhandenen die Innerzeitigkeit, die andere gibt sie ihm. Wie sind diese gegensätzlichen Aussagen vereinbar? Schließt die erste These — »Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein« — die Rechtmäßigkeit dieser zweiten These aus? Anders gefragt: Wie kann die Zeit einen Vorrang vor dem Raum haben, d. h. wie kann auch das Räumliche als Innerzeitiges bestimmt sein, so zwar, daß die erste These gleichwohl bestehen bleibt? Oder muß diese in jedem Falle aufgegeben werden — nicht nur, um die zweite zu halten, sondern weil die phänomenale Gegebenheitsart auch der äußeren Erscheinungen für die zweite These spricht und gegen die erste?

Wohl ist der Raum eingeschränkt als formale Bedingung a priori auf die äußeren Erscheinungen, nur diese sind räumlich im Sinne der räumlichen Ausbreitung, des räumlich gedachten Raumeinnehmens. Ist auch die Zeit entsprechend

auf die Zustände unserer selbst, auf die Vorstellungen eingeschränkt? Was heißt: Sie sind ›innerzeitig‹? Das heißt: Sie folgen als vorhandene, auftretende und abklingende Zustände in der Zeit aufeinander. Ganz abgesehen davon, *was* wir jeweils in den Vorstellungen vorstellen, abgesehen davon, *wozu* wir uns in den Verhaltungsweisen verhalten — als diese seienden Zustände, als Bestimmungen des Gemüts, fallen sie in die Zeit. Die Kantische Überlegung läuft nun aber so weiter: Wenn alle Vorstellungen des Vorstellenden, wenn alle Verhaltungen notwendig und unmittelbar in die Zeit fallen, dann ist das in diesen Vorstellungen *Vorgestellte,* also auch das in den *äußeren* Anschauungen Angeschaute, in der Zeit. Auf diesem Umwege über die unmittelbare Innerzeitigkeit des Vorstellens ergibt sich die Innerzeitigkeit des Vorgestellten. Die äußeren Erscheinungen sind also nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar innerzeitig. Kants erste These — »Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein« — leugnet nur die *unmittelbare* Innerzeitigkeit der physischen Gegenstände, sie gibt aber die Möglichkeit einer *mittelbaren* Zeitbestimmtheit der Gegenstände der äußeren Anschauung frei. Nur insofern die physischen Dinge *vorgestellte* sind, das Vorstellen aber innerzeitig verläuft, sind auch die physischen Dinge innerzeitig.

Wie Kant zu dieser These kommt, in welcher Hinsicht sie haltbar ist und in welcher nicht, das wird sich später enthüllen. Jetzt ist nur festzuhalten, daß Kant in der Tat auch schon in der transzendentalen Ästhetik der Zeit einen Vorrang zuweist, insofern sie — wenngleich nur mittelbar — die formale Bedingung auch der äußeren räumlichen Erscheinungen ist.

Die Argumentation von der Innerzeitigkeit des äußeren Anschauens als eines psychischen Geschehens auf die Innerzeitigkeit des in den äußeren Anschauungen Angeschauten wird für Kant wesentlich erleichtert durch die schwankende Doppeldeutigkeit des Ausdrucks ›Anschauung‹, beziehungs-

weise ›Vorstellung‹, der ebensowohl das Vorgestellte meint; was für die Vorstellung gilt, gilt damit auch für das Vorgestellte.

Die These von der Zeit als der universalen Form alles Vorstellens erhält erst in der transzendentalen Logik ihre grundsätzliche ontologische Bedeutung und Ausweitung. Zunächst sei nur äußerlich auf eine Stelle hingewiesen, mit der ein fundamentales Stück der transzendentalen Logik — die transzendentale Deduktion der Kategorien — eingeleitet wird: »Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß.«[6] Die Zeit ist die universale Form der Erscheinungen: Bei allem Vorhandenen — physischem und psychischem — blicken wir, sofern wir solches Seiendes begegnen lassen, jederzeit ungegenständlich im vorhinein auf das reine Nacheinander der Zeit. Nun ist aber eine Merkwürdigkeit nicht zu übersehen: Die Zeit ist die universale Form, das Bestimmende für die äußere und innere Anschauung, und ist dabei aber doch in einem betonten Sinn der inneren Anschauung zugewiesen. Als Weisen der vorgängigen Hinblicknahme, als reine Anschauungen, sind Raum und Zeit Weisen, gemäß denen das erfahrende Subjekt *ist*. Über diese den beiden Anschauungsformen in gleicher Weise eignende Subjektivität hinaus aber ist die Zeit als Form des inneren Sinnes in gewisser Weise noch subjektiver als der Raum. Kant sieht demnach, daß die Zeit dem ›Subjekt‹, dem ›Ich‹, dem menschlichen Dasein

[6] a. a. O. A 98 f.

ursprünglicher verhaftet ist als der Raum. Diese Entdeckung finden wir schon bei Aristoteles in der Physik, IV. Buch, Kapitel 10—14. Kap. 14, 223 a 15 ff., heißt es: »Wert einer näheren Erwägung ist auch, wie wohl die Zeit sich zur Seele verhalte«, da doch die Zeit in allem Physischen vorkommt, sofern die ganze Welt in der Zeit verläuft. Aristoteles stellt die Frage, ob, wenn die Seele nicht wäre, die Zeit noch wäre, und die Antwort ist: ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης. Die Interpretation, die Aristoteles gibt, ist freilich noch recht dunkel, aber diese Erkenntnis ist für die philosophische Lage von Aristoteles eine große Entdeckung.

Diesen *doppelten* Charakter der Zeit, daß sie dem Subjekt, dem Ich, *unserem Selbst ursprünglicher zugehört* als der Raum, und daß sie unbeschadet dieser ursprünglicheren Subjektivität doch gerade die *Form aller Erscheinungen* ist — diesen doppelten Charakter der Zeit müssen wir im Blick behalten. Nur bei Beachtung dieser doppelten Bestimmung kann es gelingen, *die* Interpretation der Zeit aufzuhellen, gemäß der sich die Zeit für Kant letztlich als *Selbstaffektion* herausstellt.

b) Die ursprüngliche Subjektivität der Zeit in ihrer Ausprägung als Selbstaffektion

Bei der allgemeinen Charakteristik der Anschauung als endlicher sahen wir: Die Endlichkeit der Anschauung liegt darin, daß sie ein schon Vorhandenes im Anschauen mir begegnen läßt, nicht aber es herstellt. Weil unser Anschauen ein Begegnenlassen ist, muß das Begegnende von sich aus uns angehen, betreffen, affizieren. Im Wesen der Anschauung als endlicher gründet die Notwendigkeit der Affektion durch die Sinne. Die Zeit ist wie der Raum eine »unendliche *gegebene* Größe«, ist als »gegeben vorgestellt«[7]. Gleichwohl wird die reine Abfolge der Jetzt, das reine Nacheinander der Zeit, nicht empfunden; die Jetzt als solche affizieren uns nicht auf dem

[7] a. a. O. B 40, A 25

Wege irgendeines Sinnesorgans. Die Zeit als solche wird überhaupt nicht als empirisch Vorhandenes erfahren, sondern empirisch erfahren wird immer nur solches, was innerzeitig vorhanden ist.

Andererseits ist aber die Zeit reine Anschauung, d. h. ein Begegnenlassen des reinen Nacheinander in der charakterisierten ungegenständlichen vorgängigen Hinblicknahme. Dieses Hinblicknehmen-auf aber ist eine Verhaltung des Subjekts. Dieses Anschauen läßt rein von sich aus und zugleich auf sich zu die Zeit begegnen. Die reine Anschauung der Zeit ist also ein erfahrungsfreies Vollziehen des Begegnenlassens des Nacheinander, und mit diesem Nacheinander begegnet dem Selbst etwas, was es als Selbst von sich her auf sich zu kommen läßt, etwas, was es selbst in gewisser Weise selbst ist und was es als dieses sich vor-bildet, sich vor-gibt. Das Selbst wird hier von der Zeit rein, a priori, empfindungsfrei angegangen oder affiziert, so zwar, daß es selbst als Anschauen der Zeit der Grund seines Affiziertwerdens von der Zeit ist. Dieses Affizieren ist aber kein empirisches durch die Sinnesorgane, sondern es ist ein Affizieren durch die endliche Anschauung — die Sinnlichkeit als solche, die Affektion, ist rein, die reine Anschauung der Zeit läßt selbst sich ihr selbst begegnen.

Die Zeit vor aller Erfahrung ist daher ursprüngliche reine *Selbstaffektion*: das erfahrungsfreie Angegangenwerden von etwas, das nur affiziert, angeht aufgrund des vom Selbst so vollzogenen Begegnenlassens.

Kant ist erst in der zweiten Auflage ausdrücklich auf diese Grundstruktur der Zeit als reiner Selbstaffektion gestoßen und hat von ihr in den zentralen Stücken seiner »Kritik« Gebrauch gemacht. Zunächst genüge der Hinweis auf die allgemeine Richtung, in der sich die Interpretation der Zeit als Selbstaffektion bei Kant vollzieht. Kant gewann damit das radikalste Verständnis der Zeit, das weder vor ihm noch nach ihm erreicht wurde. Freilich sind es nur erste Ausblicke bei

Kant, es fehlt eine allseitige und begrifflich zureichende Interpretation, vor allem aber fehlt die prinzipielle Begründung dafür, warum die Zeit Selbstaffektion sein kann, ja sein muß. Dieses ist nur zu zeigen auf dem Fundament einer ursprünglicheren Explikation des Begriffs der Zeit. Stellt man die nur kurzen Äußerungen Kants über die Selbstaffektion in Rechnung, und nimmt man die sachlichen Schwierigkeiten dieser Problematik überhaupt hinzu, dann darf nicht verwundern, daß dieses Grundstück der Kantischen Zeitauffassung bislang unverstanden blieb und für das Zentralproblem der »Kritik« nicht ausgenutzt wurde, obwohl es, wie zu zeigen sein wird, der Schlüssel zum Kernproblem der »Kritik« ist. Vorerst aber gilt es nur, aus dem ursprünglichen Zusammenhang der transzendentalen Ästhetik selbst im Anschluß an die Charakterisierung des Vorrangs der Zeit sie zugleich als reine Selbstaffektion sichtbar zu machen. Eine grundsätzliche Explikation der Zeit als Selbstaffektion kann erst dann versucht werden, wenn wir den ganzen Bereich der Stücke übersehen, die zur reinen Erkenntnis überhaupt gehören – die reine Anschauung, das reine Denken und ihre mögliche reine Einigung.

Was wir in den bisherigen fünf Paragraphen der Interpretation der transzendentalen Ästhetik behandelten, war für sich genommen relativ durchsichtig, wenngleich auch nicht in jeder Beziehung einsichtig und sachlich befriedigend. Vorwiegend war es deshalb nicht befriedigend, weil sich durch alle Erörterungen eine Unklarheit hindurchzog, die immer wieder verhinderte, die genannten Phänomene Raum und Zeit sauber und eindeutig zu fassen. Die Frage, die sich immer wieder melden mußte, war die: *Sind Raum und Zeit nun etwas Objektives oder etwas Subjektives?*

Aus der polemischen Grundstellung Kants gegen Newton und Leibniz wissen wir, daß Raum und Zeit nichts Vorhandenes innerhalb eines Vorhandenen sind. Dann sind sie aber auch nichts *psychisch Vorhandenes*, nichts Subjektives im Sinne der *seelischen Vorgänge*. Denn die Zeit ist nicht das

im innern Anschauen angeschaute Seiende, sondern die Form dieser Anschauung, d. h. die vorgängige Hinblicknahme, die ein solches Anschauen von psychischen Vorgängen ermöglicht. Raum und Zeit sind nichts Subjektives im Sinne des Psychischen, nichts Objektives im Sinne des Physischen, und doch sind sie Weisen anzuschauen, die im Gemüt bereitliegen, und dabei auch ein Angeschautes, sind also doch wieder ›subjektiv‹ und ›objektiv‹ — wie sind diese Begriffe zu fassen? Ist die Kantische Analyse hier nicht mehr ausreichend? Raum und Zeit sind *im Gemüt* bereitliegend und doch zugleich Bestimmungen der Erscheinungen, d. h. der *Gegenstände*, des Seienden, das dieses Gemüt selbst nicht ist. Sie sind nicht nur ein Anschauen, sondern eine in sich einige Ganzheit und als solche als »gegeben vorgestellt«. Wie sind diese Aussagen unter sich zu vereinbaren, wie bringt Kant die Grundbestimmungen von Raum und Zeit in einen eindeutigen verständlichen Zusammenhang?

Wir orientieren uns darüber im letzten Paragraphen unserer Interpretation der transzendentalen Ästhetik. Hierbei sind hinsichtlich des Raumes die Seiten B 42, A 26 bis B 46, A 30 zum Vergleich heranzuziehen, bezüglich der Zeit die Seiten B 50 ff., A 34 ff., also jeweils die »Schlüsse aus obigen Begriffen«, außerdem der § 8, der fast wörtlich dieselben Argumentationen enthält auf den Seiten B 62 ff., A 45 ff., hier aber besonders präzise formuliert. Es geht darum, sich den Text nunmehr in einem Zuge, und zwar im geklärten Nachvollziehen der einzelnen Schritte, anzueignen.

§ 12. *Zusammenfassende Charakteristik von Raum und Zeit, ihre ›empirische Realität‹ und ›transzendentale Idealität‹*

Es sieht so aus, als vermöchte Kant mit Hilfe der unterscheidenden Charakteristik von Raum und Zeit als empirisch realen und zugleich transzendental idealen Anschauungen alle

Schwierigkeiten zu lösen, die bezüglich der Subjektivität respektive Objektivität von Raum und Zeit sich aufdrängen. Unbestreitbar reicht unser Verständnis der Kantischen Problemstellung und Lösung nur so weit, als wir diese Charakterisierung von Raum und Zeit zu erfassen vermögen. Aber von der Kantischen Fragestellung abgesehen enthüllen sich gerade bei der Besinnung auf das, was mit empirischer Realität und transzendentaler Idealität und ihrem Zusammenhang gemeint ist, die grundsätzlichen sachlichen Schwierigkeiten der Interpretation von Raum und Zeit. Unsere Auslegung der transzendentalen Ästhetik schließt daher keineswegs mit einer runden und fraglosen Einsicht in das Wesen von Raum und Zeit, sondern mit einem Problem. Und dieses Problem ist kein zufälliges, sondern rührt zugleich an die Wurzel der Kantischen Frage nach der Grundlegung der Metaphysik.

Raum und Zeit sind als reine Anschauungen das vorgängige ungegenständliche Hinblicknehmen auf das reine Ganze des Mannigfaltigen des Nebeneinander und Nacheinander überhaupt. Dergestalt geben sie sich als ein im reinen Anschauen ungegenständlich angeschautes Ganzes, in dessen Horizont das Vorhandene begegnet, sei es in äußerer oder innerer Erfahrung zugänglich. Gleich zu Anfang der Interpretation von Raum und Zeit als Anschauungen haben wir betont, daß Kant Raum und Zeit – wenngleich sie als unendliche gegebene Größen ein Angeschautes sind, ein ens imaginarium – doch primär als Weisen faßt, das Begegnende im vorhinein *anzuschauen*, mithin als *Grundverhaltungen des menschlichen Daseins*, als »Bestimmungen unseres Gemüts«, *der Subjektivität*.

Obwohl dieser subjektive Charakter von Anfang an heraustritt, haben wir bisher nicht näher danach gefragt, wie wir denn überhaupt alle Fragen nach dem Subjekt, dem Gemüt, dem Selbst, zurückgestellt haben, um einzig herauszubringen, *was* in diesen reinen Anschauungen und *wie* es angeschaut wird. Diese Subjektivität von Raum und Zeit kümmerte uns

bisher nicht, andererseits mußte auch zu Anfang gleich erwähnt werden, daß Raum und Zeit nicht selbst vorhandene Dinge unter Dingen sind.

So unbestimmt nun aber insbesondere der Kantische Begriff des Subjekts und des Selbst geblieben sein mag, eine wesentliche Bestimmung haben wir doch gleich zu Anfang fixiert — die *Endlichkeit des Menschen*. Gerade diese Bestimmung ist in der üblichen Kantinterpretation völlig verkannt oder aber nicht in der zentralen Bedeutung genommen worden, die ihr für die Kantische Fragestellung und Lösung zukommt. Nicht nur die Anschauung der Menschen ist endlich, sondern auch und vielleicht noch weit ursprünglicher das Denken. So ist in der philosophischen Tradition das ›Denken‹ Gottes *Anschauung* — das ursprüngliche und eigentliche νοεῖν ist nicht διανοεῖσθαι, sondern νοεῖν schlechthin.

Die zusammenfassende Charakteristik von Raum und Zeit als reiner Anschauungen muß sich grundsätzlich an der Endlichkeit der Anschauung orientieren, nur von hieraus ist die Doppelcharakteristik von Raum und Zeit als empirisch-real und transzendental-ideal faßbar. Sofern wir sind, sofern wir existieren, sind wir endlich. Die Endlichkeit des Daseins kann nur aus ihm selbst gezeigt und radikal aufgeklärt werden; es bedarf nicht der Idee eines Geschaffenseins und nicht der Voraussetzung eines Schöpfergottes — was bei Kant traditionell im Hintergrund steht. Erst dann wird die eigentliche Endlichkeit sichtbar, sonst erfassen wir nur eine äußerliche Endlichkeit.

Das Dasein ist als endliches angewiesen auf ein begegnendes Vorhandenes. Diese ontische Anschauung des Vorhandenen ist nur möglich auf dem Grunde des reinen Anschauens. Raum und Zeit als reine Formen der Anschauung sind Bedingungen der Endlichkeit der Anschauung und damit die schärfsten Indizien der Endlichkeit des Daseins, gerade sofern sie vorgängig vollzogen sein müssen.

Für das endliche Dasein zeigt sich daher das so enthüllte Seiende im Raum und in der Zeit. Die räumlichen Bestimmungen kommen dem so begegnenden Seienden, d. h. den Gegenständen als Erscheinungen, selbst zu. Die Erscheinungen sind als Erscheinungen, als das so begegnende Seiende, selbst räumlich und innerzeitig. Die Raum- und Zeitbestimmungen gehören zu dem, was das begegnende Seiende ist, sie gehören zu den Erscheinungen, den Dingen (res), sie sind *res-zugehörig*. Raum und Zeit sind *real*, zur *Sachbestimmung der Sachlichkeit der Erscheinungen gehörig*. Kant sagt genauer: Raum und Zeit haben *empirische Realität*. Das bedeutet nicht, daß sie etwas Reales im Sinne des Vorhandenen sind — Realsein ist nicht gleich Vorhanden-sein —, sondern daß sie zum Sachcharakter der Gegenstände gehören. Die neukantianische erkenntnistheoretische Interpretation hat die Bedeutung der Realität völlig verkannt und mit ›Wirklichkeit‹ gleichgesetzt, d. h. mit dem objektiv Realen. Entsprechend hat sie ›objektiv‹ genommen im Sinne einer objektiven intersubjektiven Realität. Kants ›objektive Realität‹ wurde folgendermaßen interpretiert: Kant meine die Konstitution der objektiven Erkenntnis als eines inneren Prozesses des Denkens, so daß aus diesem Prozeß gleichsam eine Erkenntnis heraus*springt*, die objektiv vom Realen, vom Wirklichen gilt. Das ist pure Phantasterei. ›Objektiv-real‹ besagt: zur Sachhaltigkeit der Objekte, der Gegenstände, der Erscheinungen gehörig. Dasselbe bedeutet ›empirisch-real‹: zum Sachcharakter der Gegenstände gehörig, sofern diese in der Empirie und endlichen Erfahrung uns zugänglich werden.

Raum und Zeit sind empirisch real, aber sie haben *keine ›absolute Realität‹*, wie Kant bezüglich der Zeit B 52, A 35 formuliert. Darin wird sichtbar, daß mit dem Empirischen das Relative, das Endliche gemeint ist. Dieses, daß Raum und Zeit nur eine empirische, keine absolute Realität haben, drückt Kant so aus: sie haben *›transzendentale Idealität‹*. *›Transzendental‹* bedeutet: eine a priori mögliche Erkenntnisart; *›ideal‹*

bedeutet: nicht real, nicht zu einer Sachhaltigkeit gehörig, nicht ein zur Sache gehöriges Was — nicht Was, nichts. ›*Raum und Zeit sind transzendental-ideal*‹ bedeutet: Wird das Seiende aufgefaßt als angeschaut in einer *absoluten* es erst herstellenden *Anschauung*, dann sehen wir hierbei ab von der Endlichkeit des Anschauens und seinen Bedingungen, den reinen Formen des Anschauens, Raum und Zeit. Im Horizont des intuitus originarius sind sie *nichts*. Dieses absolute Anschauen ist nun völlig a priori, ein rein aus dem Subjekt, aus reiner Selbsttätigkeit vollzogenes Anschauen, es ist eine völlig apriorische Erkenntnisart — d. h. *transzendental*. Raum und Zeit sind transzendental nichts — nicht real also, sondern *ideal*. Zwar können wir uns unter Raum und Zeit etwas vorstellen, doch dieses Vorstellen als endliches besagt nichts mehr, wenn wir eine absolute Anschauung ansetzen, denn in dieser haben wir keine Sache, der Raum und Zeit als sachhaltige Bestimmungen zusprechbar wären, daher sind diese nichts. Kant sagt daher: »Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.«[1] Dasselbe sagt Kant bezüglich der Zeit: »Wenn wir von *unserer* Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußeren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts.«[2] Raum und Zeit sind bezüglich der Dinge, sofern diese als Korrelat einer absoluten Anschauung gedacht werden, »nichts«, sie haben keine mögliche Realität, keine Sachbestimmtheit in einem Objekt, denn das transzen-

[1] a. a. O. B 42, A 26
[2] a. a. O. B 51, A 34

dentale Objekt »bleibt uns unbekannt«[3], d. h. der Gegenstand einer rein apriorischen Anschauung der Dinge an sich selbst bleibt uns verschlossen.

In der faktischen Erfahrung, d. h. in unserem Verhalten zum Seienden, fragen wir aber auch niemals nach den Dingen an sich, nach dem Seienden, wie es ein absoluter Schöpfer denkt, sondern wir fragen nach dem, was uns, den Fragenden, zugänglich ist. Als endlich existierendes Dasein kennen wir nur das Seiende, soweit es sich uns erschließt, und auch nur in diesen Grenzen ist es mögliches Problem. Wir können gar nicht sagen, daß die Dinge an sich in Raum und Zeit sind, und zwar können wir es nicht deshalb nicht sagen,weil diese Aussage aus irgendwelchen Gründen nicht beweisbar wäre, sondern weil sie als Aussage einer endlichen Anschauung überhaupt keinen Sinn hat. »Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt. Der Satz: Alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt nur unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung.«[4]

Raum und Zeit haben empirische Realität und zugleich transzendentale Idealität. Vom Raum sagt Kant einmal: Er ist »seiner bloß subjektiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen.«[5]

Kant warnt nun aber ausdrücklich vor einem groben Mißverständnis der Subjektivität von Raum und Zeit, das darin

[3] a. a. O. B 63, A 46
[4] a. a. O. B 43, A 27
[5] Kritik der Urteilskraft, S. XLII

bestehen würde, ihren subjektiven Charakter gleichzustellen etwa mit dem der Farben und des Geschmacks, er erwähnt dies an den Stellen A 28 f. und B 62, A 45. Diese Qualitäten — etwa »der Wohlgeschmack eines Weines« — gehören nicht zum Objekt selbst, sondern lediglich zur besonderen Beschaffenheit des Sinnesorgans des Subjekts, das z. B. diesen Wein genießt. Farbe und Geschmack sind zufällige Wirkungen einer besonderen Organisation des Menschen, die mit der endlichen Anschauung verbunden ist, aber diese Qualitäten sind nicht notwendige Bedingungen dafür, daß überhaupt für uns das Seiende als Vorhandenes begegnet. Diese Sinnesqualitäten sind Bestimmungen der empirischen psychophysischen Subjektivität, nicht aber Bestimmungen der Gegenstände selbst, der Erscheinungen. Raum und Zeit dagegen sind Weisen des endlichen Subjekts als solchen, abgesehen von seiner je faktischen psychophysischen Organisation, und sie sind gerade deshalb zugleich reale Bestimmungen der Gegenstände, d. h. der Erscheinungen.

Kant weist darauf hin, daß wir, wenn wir die Gegenstände als solche erkennen, leicht verführt werden zu glauben, wir hätten die Dinge an sich erkannt, d. h. wir unterliegen ständig der Verabsolutierung unserer Endlichkeit, »ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun haben.«[6] Sofern wir das verkennen, sind wir geneigt, den *transzendentalen ontologischen Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung in einen empirischen ontischen umzubiegen.* Dann gilt uns der Regenbogen als eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen, der Regen und die Tropfen dagegen gelten uns als die Sachen an sich, die sich in vielfachen Lichtbrechungen verschiedenen Beobachtern je verschieden darstellen können. *Ontologisch* genommen sind aber auch diese vermeintlichen Sachen an sich — der Regen, die Tropfen, ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum — Erscheinungen im Sinne des Seienden, das

[6] K. d. r. V. B 62 f., A 45

in der endlichen Anschauung zugänglich wird. Es wird also im ganzen Felde der Erscheinung gar nichts von Dingen an sich angetroffen. Der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich kann daher auch nicht illustriert werden an dem Unterschied zwischen Sinnesqualitäten und räumlichen Bestimmtheiten: Der Regen als ein räumlich Vorhandenes ist nicht weniger Erscheinung als der Regenbogen, denn ›Erscheinung‹ besagt eben nicht so etwas wie eine zufällige Auffassungsweise von seiten eines Subjekts. Der Titel ›Erscheinung‹ meint das Seiende selbst, als das von sich aus Vorhandene und als solches sich meldende.

Aber wie sollen Raum- und Zeitbestimmungen zur Sachhaltigkeit der Erscheinungen gehören, wenn sie doch Weisen des anschauenden Subjekts sind? Wie können Raum und Zeit dergestalt ihre Subjektivität verlieren, daß sie zu Bestimmungen des Objekts werden — ohne doch im Sinne von Objekten vorhanden zu sein? Oder anders gefragt: Wie können Raum und Zeit als Bestimmungen des Vorhandenen uns von diesem her entgegenkommen, wo das Subjekt sie doch den Erscheinungen gerade entgegenbringt? Wie können Raum und Zeit subjektiv bleiben und dabei doch objektiv fungieren? Wie ist die Subjektivität selbst ontologisch gebaut, daß, sofern sie existiert, Subjektives dem Subjekt als Objektives objiziert wird?

Das sind die Fragen, auf deren Beantwortung ein unverbogenes Verständnis der Kantischen transzendentalen Ästhetik ständig wird bestehen und drängen müssen. Was heißt ›empirisch real‹? Wie ist die Zugehörigkeit einer Bestimmtheit des Subjekts zur Sachhaltigkeit einer Sache, eines Objekts, möglich? Wir können aus Kant nur dieses Negative nehmen: Raum und Zeit sind keine psychophysischen Organisationsformen. Darin liegt grundsätzlich beschlossen, daß die empirische Realität von Raum und Zeit so lange nicht aufzuklären ist, als wir den Menschen zwar als leib-seelisches Ganzes betrachten, ihn dabei aber doch als ein Vorhandenes ansetzen,

das unter den von ihm angeschauten Dingen auch vorhanden ist. Die Kantische Problematik der Interpretation von Raum und Zeit ist negativ auf sicherem Wege, aber die Richtung des positiven Fragens vermögen wir aus seiner Problematik nicht zu entwerfen.

Deutlicher gesprochen: Alles das, was wir phänomenologisch bezüglich Raum und Zeit interpretierten — daß sie reine, vorgängige, ungegenständliche Hinblicknahmen auf eine Ganzheit sind, daß die Zeit als Form der inneren Anschauung zugleich universale Form ist und im Grunde Selbstaffektion —, all das bleibt so lange ohne Fundament und damit ohne Begründung und einsichtige Bestimmung, als dunkel bleibt, was ›Gemüt‹, was ›Selbst‹ besagt, was ›im Selbst bereitliegen‹ heißt.

Wir haben den einen Stamm der Erkenntnis, die Sinnlichkeit, das Anschauen, in der Isolierung verfolgt und dabei überdies in der Richtung, in der dieser Stamm hochwächst, nicht in der Richtung seiner Verwurzelung. Und es wurde zuletzt deutlich, daß es ein müßiges Beginnen ist, gleichsam durch Herumklettern an dem einen Stamm diesen zu begreifen, ohne nach der Wurzel zu graben und sie freizulegen. Nicht dieser eine Stamm allein, auch nicht der andere Stamm der Erkenntnis, das Denken, soll für sich allein begriffen werden, sondern die *ursprüngliche Einigung von Anschauen und Denken* — das verstehende Anschauen, und zwar als apriorisches. *Die synthetische Erkenntnis a priori soll in ihrer Möglichkeit begriffen werden.* Der Aufriß der Kantischen Untersuchung aber ist — wie schon angedeutet — der, daß zunächst einfach in einer nebengeordneten zweiten isolierenden Betrachtung der Verstand, das Denken, zur Untersuchung gestellt wird, um erst dann die Einigung beider in ihrer gereinigten Funktion zum Problem zu machen. Zunächst springen wir gleichsam nur äußerlich vom Stamm der Anschauung auf den des Denkens, ohne uns um die gemeinsame Verwurzelung beider Stämme zu kümmern. Mit einem großen Bruch setzt eine neue Betrach-

tung ein, die scheinbar die transzendentale Ästhetik völlig beiseite läßt.

Mag sich nun aber auch der Gehalt der transzendentalen Ästhetik recht problematisch ausnehmen, so dürfen wir doch nicht versäumen, im Hinblick auf das leitende Grundproblem — *die Grundlegung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis* — ein prinzipielles Ergebnis festzuhalten und in die weitere Erörterung hinüberzunehmen.

Reine ontologische Erkenntnis verlangt als Erkenntnis eine reine Anschauung, die sogar das ist, worauf alles reine Denken als Mittel abzweckt. Gesucht war eine reine Anschauung, und zwar eine solche, die vorgängig in dem, was sie anschaut, alles Vorhandene — sei es Physisches oder Psychisches — bestimmt. Als diese universale reine Anschauung ergab sich die Zeit. Auf die Zeit als reine Anschauung muß alles Denken als Mittel ihrer Bestimmung, d. h. als Mittel der reinen Zeitbestimmung, abzwecken: *Ontologische Bestimmung ist in ihrem eigentlichen Fundament reine Zeitbestimmung.* Kant spricht daher nicht zufällig in den späteren Abschnitten der »Kritik« von einer transzendentalen, d. h. ontologischen Zeitbestimmung. Die synthetischen Urteile a priori sind transzendentale Zeitbestimmungen.

Die Zeit als reine Anschauung muß sich einigen mit dem reinen Denken, das seinem Wesen nach eine Handlung der Spontaneität des Ich ist. In einer ganz äußerlichen Vorzeichnung des Grundproblems der »Kritik« können wir es auch so umschreiben: Wie ist eine ursprüngliche apriorische Einigung von Zeit als reiner Anschauung und Ich-denke als reinem Verstand möglich? Wie können Zeit und Ich-denke, die beide je Bestimmungen der Subjektivität sind, in dieser sich selbst einigen? Noch radikaler gefragt: Wie *ist* diese Subjektivität selbst in ihrer Grundverfassung, daß sie so etwas wie Zeit und Ich-denke einigen kann?

Das ist ohne Fassade das nackte Problem der »Kritik«. Um es in seiner ganzen Schärfe in den Blick zu bringen, versuchen

wir jetzt — in derselben Isolierung wie bei der transzendentalen Ästhetik — das Denken zunächst gemäß der Kantischen Auffassung zu interpretieren. Dann wird in die Augen springen, wie bei Kant zunächst reine Anschauung und reines Denken, d. h. Zeit und Kategorien, völlig unverbunden und disparat nebeneinander liegen. Es wird sich zeigen, daß es hoffnungslos erscheint, beide zu einigen und daß, wenn doch beide in gleicher Weise zum Subjekt gehören, in diesem ein totaler Bruch liegt zwischen der Zeit und dem nach Kant zeitlosen und völlig außerzeitlichen Denken. Die gesuchte Einigung scheint noch weit mehr in das Feld des Unmöglichen zu gehören als der Versuch, Feuer und Wasser zu mischen.

ZWEITER TEIL
DIE ANALYTIK DER BEGRIFFE IN DER TRANSZENDENTALEN LOGIK

ERSTES HAUPTSTÜCK
EXPOSITION DER IDEE EINER TRANSZENDENTALEN LOGIK UND ANALYTIK

ERSTES KAPITEL
Die Bedeutung der transzendentalen Logik

§ 13. Die Analyse des Denkelements der Erkenntnis und die Einheit von Denken und Anschauung als die beiden Themen der transzendentalen Logik

Die transzendentale Logik ist in der Disposition der »Kritik« der zweite Teil der Elementarlehre und gegenüber der Ästhetik, wie schon gezeigt, unverhältnismäßig weiträumiger. Wir werden zu fragen haben, woran das liegt. Und es wird sich zeigen, daß es gar nicht der Inhalt der Logik ist — das Thema des Denkens —, der gegenüber der Ästhetik eine umfangreichere Behandlung fordert, sondern die Tatsache, daß Kant unter dem Titel ›transzendentale Logik‹ Probleme zusammennimmt, die strenggenommen neben der Ästhetik und der Logik eine eigene Behandlungsart und demgemäße Disziplin fordern. Wäre die transzendentale Logik ganz der Ästhetik entsprechend gebaut, dann müßte sie B 169, A 130 schließen, also dort, wo Kant die in der Ausgabe B eingefügte Paragrapheneinteilung endigen läßt. Wir machen hier einen grundsätzlichen Einschnitt, der bei Kant nicht in derselben Weise vorhanden ist, wenn er auch merklich wird.

Kant begründet die bis zu dieser Stelle geführte Paragrapheneinteilung folgendermaßen: »Nur bis hierher halte ich

die Paragraphenabteilung für nötig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu tun hatten.«[1] Das will sagen: Das Voranstehende hatte zu tun mit den Begriffen von den Elementen der Erkenntnis — Sinnlichkeit und Verstand —, sofern diese Elemente isoliert genommen und in ihrer Struktur analysiert wurden. Diese *isolierende* Zerlegung in *Elemente* aber — und das ist doch die Funktion der Ästhetik und Logik — ist eine Vorstufe dafür, das *Ganze* einer Erkenntnis, d. h. die *Einigung* von Sinnlichkeit und Verstand zu untersuchen hinsichtlich ihrer Möglichkeit. Kant selbst spricht in dieser Hinsicht vom »*Gebrauch*« der Elemente und fährt an der genannten Stelle fort: »Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in kontinuierlichem Zusammenhange, ohne dieselbe, fortgehen dürfen.« Wenn also nunmehr im weiteren der Gebrauch der Elemente zum Thema gemacht wird, dann handelt es sich weder um Ästhetik noch um Logik, sondern entweder um beide oder um keine von beiden.

An der besagten Stelle schließt nun auch ein wichtiger und erster Absatz der transzendentalen Logik, nämlich das erste Buch der ersten Abteilung der transzendentalen Logik: die ›*Analytik der Begriffe*‹, der Kategorien. In diesem Buch werden, den reinen Anschauungen Raum und Zeit in der Ästhetik entsprechend, die Elemente des reinen Denkens, die Kategorien, abgehandelt, und zwar auch in der Doppelbetrachtung einer metaphysischen und einer transzendentalen Erörterung. Dann folgt als zweites Buch der ersten Abteilung die ›*Analytik der Grundsätze*‹, d. h. der vollen ganzen reinen Erkenntnis a priori. In diesem Buch wird die apriorische Einigung der vordem isolierten Elemente in ihrer Möglichkeit zum Problem gemacht, es handelt nicht mehr vom reinen Denken für sich genommen, ist also eigentlich keine Logik mehr, sondern es handelt von diesem reinen Denken, sofern es seinem Wesen

[1] K. d. r. V. B 169

gemäß in der Dienst- und Mittelstellung zur reinen Anschauung steht.

Obgleich von der Analytik der Grundsätze an die reine Anschauung der Zeit und das Denken in der möglichen *Einigung* mit ihr zum Problem werden, verbleibt dieses Thema innerhalb der transzendentalen *Logik*. Daß innerhalb der transzendentalen Logik selbst dieses zweite Buch folgt, verdeckt den Beginn einer *neuen* Problematik, die eben nicht mehr nur eine der Logik ist, wie es die Analytik der Begriffe war. *Neuer Problemkern* wird mit der Frage nach der möglichen apriorischen Einheit von reiner Anschauung und reinem Denken die *ontologische Erkenntnis*.

Daß Kant dieses Problem gerade in der Logik abhandelt, bedeutet: Die Ontologie gründet in der Logik. Damit kommt eine Merkwürdigkeit an den Tag, die alle ontologische, d. h. metaphysische Problematik seit der Antike — besonders Aristoteles und Plato — bestimmte: Die Frage nach dem Sein oder der Seinsverfassung des Seienden, die Ontologie, sucht ihre primäre Orientierung am Logos, d. h. an der wahren Aussage über das Seiende. Diese traditionelle Verwurzelung der Ontologie in der Logik erstreckt sich so weit, daß sogar die traditionelle Bezeichnung für die Seinsstrukturen des Seienden aus dem Gebiet des Logos stammt: ›Kategorien‹ — κατηγορίαι. Kant hat nun auf einem neuen Wege, zugleich aber unter dem starken Druck traditioneller Motive, die Ontologie in die Logik zentriert. Die weitere Konsequenz dieses Schrittes, der in der Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes überhaupt vorgezeichnet war, ist dann die Logik Hegels, die nur dem Titel nach das ist, was wir gemeinhin unter Logik verstehen, der Sache nach aber reine Ontologie oder Metaphysik.

Diese Bemerkungen sollten andeuten, daß wir bei Kant unter dem Titel ›transzendentale Logik‹ wesentlich mehr antreffen als nur die isolierende Analyse des Verstandes. Mit Rücksicht auf die sachlichen Probleme und die Auseinander-

setzung mit Kant heißt das aber: Wir dürfen die Logik als Logik zunächst nur bis zu der Stelle verfolgen, an der Kant die Analyse der Elemente endigen läßt. Was dann folgt, ist der eigentliche Kerngehalt der »Kritik«, und die entscheidende Partie ist in einem ganz kleinen Abschnitt von elf Seiten zusammengedrängt: in dem Kapitel »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«[2]. In diesem Stück muß die Angel gesucht werden, um die sich die ganze »Kritik«, d. h. das Problem der Grundlegung der Metaphysik, das Problem der allgemeinen Ontologie, dreht.

Daß nicht nur die Analyse des reinen Denkens als des zweiten Moments der Erkenntnis, sondern auch das Problem der Einigung beider Grundquellen im ganzen des Erkenntnisvollzugs von Kant in der transzendentalen *Logik* abgehandelt wird, hat die Kantinterpreten von jeher irregeführt und sie über zentrale Probleme hinweggleiten lassen. Daher wurde jetzt gleich zu Beginn unserer Interpretation der transzendentalen Logik darauf aufmerksam gemacht, daß sie bei Kant ihre Gerechtsame weit überschreitet und dabei die zentrale Eigenart gerade des Problems der Einigung von Sinnlichkeit und Verstand völlig verdeckt — und zwar nicht nur für die spätere Auseinandersetzung mit Kant, sondern auch für diesen selbst. Da diese Grenzüberschreitung der Logik nicht zufällig, sondern von der Tradition her gesehen fast selbstverständlich ist, ist es um so notwendiger, hier klarzusehen. So vorbereitet müssen wir trotzdem versuchen, zunächst der spezifisch Kantischen Intention nachzugehen. Vor aller Kritik und Radikalisierung müssen wir die Dinge so sehen und nehmen, wie Kant sie vorlegt.

[2] K. d. r. V. B 176, A 137 bis B 187, A 147

§ 14. Kants Bestimmung des Denkens

Wir folgen zunächst der Einleitung zur transzendentalen Logik. Sie exponiert die »Idee einer transzendentalen Logik«[1]. Diese Einleitung zum zweiten Teil der Elementarlehre ist gegenüber der Einleitung zum ersten Teil, der transzendentalen Ästhetik, gleichfalls schon umfangreicher. Sie gliedert sich in vier Absätze: I. Von der Logik überhaupt; II. Von der transzendentalen Logik; III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik; IV. Von der Einteilung der transzendentalen Logik in die transzendentale Analytik und Dialektik.

Wir sahen schon in der Einleitung zur transzendentalen Ästhetik, wie Kant vom allgemeinen Begriff der Erkenntnis ausging und zuerst die beiden Elemente Sinnlichkeit und Verstand oder Rezeptivität und Spontaneität, Affektion und Funktion, Anschauung und Denken charakterisierte, um dann die Betrachtung der Sinnlichkeit oder Anschauung zu isolieren und die Aufgabe der Ästhetik zu fixieren. Entsprechend beginnt Kant jetzt wieder mit einer Gegenüberstellung der beiden Stämme der Erkenntnis, um dann zu einer gesonderten Untersuchung des Denkens, der Spontaneität, der Funktion, des Verstandes überzugehen und die Aufgabe der Logik zu umgrenzen — »Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.«[2]

Es wird jetzt nach dem gefragt, was das Denken als Denken im vorhinein regelt, nach dem Bestimmenden des Denkens, nach dem reinen Denken und seinen ursprünglichen Elementen, den Kategorien. Die transzendentale Ästhetik fragt nach dem Wesen von Raum und Zeit, die transzendentale Logik nach dem Wesen der Kategorien.

[1] a. a. O. B 74, A 50 bis B 90, A 65
[2] a. a. O. B 76, A 52

Kant exponiert nun die Idee der transzendentalen Logik als einer besonderen Logik aus der Idee der Logik überhaupt. Transzendentale Logik besagt: ontologische Logik, d. h. eine solche Untersuchung des Denkens und seiner Elemente, die diese im Hinblick darauf enthüllt, wie sie eine apriorische Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden möglich machen, und wie sie in dieser Funktion selbst möglich sind. Im Zusammenhang der folgenden Interpretation der Idee der transzendentalen Logik wird sich uns der Begriff des Transzendentalen bei Kant mehr und mehr verdeutlichen.

Die Exposition der Idee der transzendentalen Logik geht aus von der Idee der Logik überhaupt als der Wissenschaft von den Verstandesregeln, vom allgemeinen logischen Verstandesgebrauch. Für diese Erörterung nehmen wir einen Abschnitt vorweg, den Kant erst nach der Einleitung innerhalb der transzendentalen Logik selbst bringt — den Abschnitt »Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt«[3]. Ergänzend ziehen wir bei die Erörterungen Kants über die Logik aus seinen Vorlesungen über diesen Gegenstand[4].

Wir versuchen zunächst zu umgrenzen, wie Kant den Verstand überhaupt bestimmt, d. h. die Verstandesfunktion, das Denken. Hiernach läßt sich deutlich machen, warum die logische Wissenschaft von den *Regeln* des Verstandes handelt. Wir wissen bereits: Anschauung wie Denken sind Vorstellen — repraesentare. Anschauen ist ein direktes Begegnenlassen des Vorhandenen selbst, d. h. ein unmittelbares Vorstellen. Der Verstand aber ist ein ›nichtsinnliches‹ Erkenntnisvermögen, d. h. er ist nicht anschauend, obzwar vor-stellend. Das besagt: Das Denken ist kein unmittelbares Vorstellen, sondern ein *mittelbares*. Die Anschauungen beruhen als endliche auf dem Sichmelden des Seienden, d. h. auf Affektionen; die Begriffe als Vorstellungen dagegen beruhen, weil sie sich

[3] a. a. O. B 93, A 68

[4] Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G. B. Jäsche, Cass. VIII, S. 325 ff.

nicht unmittelbar auf das Seiende beziehen, nicht auf Affektionen von seiten des Seienden, sondern auf *Funktionen* des selbsttätigen Verstandes. Als mittelbare Vorstellungen sind die Begriffe nicht direkt auf das Seiende bezogen, sondern auf dieses, sofern es schon durch die unmittelbaren Vorstellungen, durch Anschauungen gegeben ist. Das begriffliche Vorstellen ist demnach ein auf Vorstellungen bezogenes Vorstellen — das *Vorstellen einer Vorstellung.*

Durch die mittelbaren Vorstellungen, durch die Begriffe, *urteilt* der Verstand. Urteilen ist die Funktion der »Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.«[5] »Alle Urteile sind ... Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen.«[6] ›Funktion der Einheit‹ meint: Fungieren in der Weise der Vereinigung, der Sammlung der Vorstellungen, so zwar, daß statt einer unmittelbaren Vorstellung, d. h. einer Anschauung, eine höhere Vorstellung gebraucht wird, die mehrere unter sich begreift. Urteilen, aussagen, λέγειν, bedeutet ein Zusammenlesen, ein Sammeln, Zusammenfassen, eine coniunctio oder *Synthesis.* So meldet sich auch hier wie beim ersten Stamm der Erkenntnis eine Weise der Einigung. Bezüglich der reinen Anschauung haben wir von einer *Syndosis* gesprochen, jetzt dagegen handelt es sich um die spontane Einigung durch die Verstandeshandlung, um die Syn*thesis* im engeren Sinne. Das Urteil, die Aussage, der Logos, ist σύνθεσις und διαίρεσις[7], jeder Logos ist ein Zusammennehmen, und zwar so, daß die Bestimmungen, νοήματα, die zusammengenommen werden, zugleich auseinandergelegt sind, so daß das anschaulich Gegebene hinsichtlich seiner Bestimmtheiten gegliedert ist. Auf dem Wege eines solchen auseinanderlegenden Zusammennehmens durchlaufen wir ausdrücklich die Bestimmungen, die — implizit gegeben — in der Anschauung unaus-

[5] K. d. r. V. B 93, A 68
[6] a. a. O. B 94, A 69
[7] Aristoteles, De anima 430a ff.

drücklich sich zeigen. Der Logos ist — obzwar Vorstellung — keine Anschauung, sondern eine bestimmende, artikulierende Vorstellung in der Weise des Sehenlassens von etwas *als* etwas.

Der Verstand als ein Vermögen zu denken ist demnach »ein Vermögen zu urteilen«. Statt einer unmittelbaren Vorstellung, der Anschauung eines *bestimmten* Körpers, dieses Kreidestücks z. B., wird eine höhere Vorstellung gebraucht, wenn ich urteile: »Dieses Kreidestück ist ein Körper.« Im Urteilen erfassen wir das anschaulich Gegebene im Hinblick auf eine höhere Bestimmung, die ihrem Gehalt nach auch von anderen Dingen gilt. Das in der Anschauung Vorgestellte, die unmittelbare Vorstellung, stellen wir wiederum vor, indem wir dieses Vorgestellte *als* Körper bestimmen. Wir machen also, um dieses bestimmte Kreideding als Körper zu denken, über das unmittelbar Angeschaute hinaus einen Weg über die Vorstellung ›Körper‹, um von ihr her auf das Kreideding zurückzukommen, so zwar, daß wir dieses nun im Hinblick auf die Vorstellung ›Körper‹ *als bestimmt* erfassen. Im Denken machen wir notwendig von der unmittelbaren Vorstellung, der Anschauung weg einen Weg über die bestimmende Vorstellung zurück zum Ding, das Denken ist so seinem Wesen nach *umwegig*, es durchläuft die bestimmende Vorstellung, es ist *durchlaufend — diskursiv*. In diesem umwegigen diskursiven Charakter des Denkens, d. h. darin, daß das Urteilen als Verstandesfunktion die Vorstellung einer Vorstellung, ein mittelbares Vorstellen ist, bekundet sich die *Endlichkeit* des Denkens. »Denken«, sagt Kant B 71, beweist »jederzeit Schranken«, denn es ist seinem Wesen nach nicht ein unmittelbares direktes Fassen, sondern umwegig und angewiesen auf die vermittelnde Bestimmung. Demselben Sachverhalt der wesenhaften Endlichkeit des Denkens gibt Kant einmal Ausdruck durch die Wendung: »Wir müssen erst buchstabieren, ehe wir lesen.«[8] Wir können nicht mit einem Schlag etwas in seiner vollen Bestimmtheit direkt anschauen,

[8] Heinze, Metaphysikvorlesung S. 222

sondern müssen das Vorgegebene artikulierend durchlaufen und so erst seine Bestimmtheit ans Licht bringen.

Die menschliche Erkenntnis ist konstituiert durch Anschauung und Denken; beide Elemente sind endlich: das Anschauen als Angewiesensein auf Vorliegendes, das Denken als umwegiges Buchstabieren. Das menschliche Erkennen ist ein notwendig das Gegebene buchstabierendes Sichgebenlassen des Vorhandenen.

Die Endlichkeit des Denkens ist der Grund seiner möglichen Falschheit, des Irrtums. Das Denken gibt nicht einen Gegenstand, sondern bestimmt nur Gegebenes, ist Synthesis — τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί[9].

Das Denken ist das Vermögen zu urteilen, das Urteil ist eine Funktion der Einigung, und zwar auf dem Umwege des Bestimmens einer unmittelbaren Vorstellung durch eine höhere. In seiner Vorlesung über Logik definiert Kant das Urteil folgendermaßen: »Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.«[10] Mit der Wendung »Das Urteil ist die *Vorstellung* der Einheit« erhält die Rede vom Urteil als *Funktion* der Einheit oder Einigung noch eine weitere Verdeutlichung. Denn dieses Fungieren ist nicht ein psychischer Vorgang, der blind funktioniert, sondern dieses Fungieren ist in sich selbst und seinem Wesen nach *vorstellend*, d. h. die Einigung ist in ihrem Fungieren als das Vereinigende auf das zu Einigende so gerichtet, daß sich diese Einigung primär orientiert an derjenigen Einheit, im Hinblick auf welche das vorgegebene Mannigfaltige geeinigt werden soll. Das Urteil ist mithin ein Einigen, das *im Einigen die Einheit mitvorstellt*, und im Hinblick auf diese Einheit des zu Einigenden wird zugleich das *Verhältnis* der zu einigenden Vorstellungen

[9] Aristoteles, l. c. 430 b1/2
[10] Logik § 17, Cass. VIII, S. 408

vorgestellt — das bringt die zweite Definition Kants zum Ausdruck.

Aufgrund des Gesagten dürften jetzt folgende Sätze Kants verständlich sein: »Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urteile: *alle Körper sind teilbar*, der Begriff des Teilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Teilbarkeit mittelbar vorgestellt.«[11]

In der bisherigen Charakteristik des Denkens wurde dieses bereits in zwei Hinsichten gekennzeichnet, ohne daß wir diese Hinsichten ausdrücklich hervorhoben. Einerseits hat das Denken eine Dienststellung in bezug auf die Anschauung, der Verstand macht durch sein Denken das anschaulich Gegebene ›verständlich‹. Andererseits können wir »nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt«[12]. »Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).«[13]

In seiner Mittelfunktion dient das Denken der Verständlichmachung des Angeschauten und bezieht sich somit zugleich durch das Angeschaute hindurch auf die Gegenstände. Das Denken ist als Element der Erkenntnis seinem Wesen nach durch eine Beziehung auf den Gegenstand charakterisiert. Als dieses gegenstandsbezogene Denken aber ist es zugleich eine Handlung des Subjekts, und zwar ein Fungieren

[11] K. d. r. V. B 93 f., A 68 f.
[12] a. a. O. B 333, A 277
[13] a. a. O. B 75, A 51

im Sinne der Einigung, des Verbindens von Vorstellungen, und zugleich damit ein Vorstellen von Vorstellungsverhältnissen.

Der *Doppelcharakter des Denkens* besteht also erstens in seiner *Gegenstandsbezogenheit*, zweitens in seiner *Einigungsfunktion*. Als Vorstellungen oder Vorgestelltes einigend kann sich das Denken auf alle möglichen Gegenstände von ganz verschiedener Sachhaltigkeit beziehen. Auf welches Seiende es sich auch beziehen mag, als Sich-beziehen-auf ist es immer ein Vereinigen. Aufgrund seiner *Doppelstruktur* läßt das Denken eine *doppelte Untersuchung* zu: Einmal kann es in den Blick genommen werden lediglich *als fungierendes Vermögen*, unter Absehen davon, daß es sich auf bestimmte Gegenstände bezieht — daß es sich überhaupt immer irgendwie auf Gegenstände bezieht, ist freilich auch bei der Unterscheidung des Denkens als bloßer Funktion der Einigung mitgedacht, fällt aber nicht ins Gewicht. Dann aber kann das Denken ebenfalls *als Sich-beziehen auf Gegenstände* zum Problem gemacht werden, wobei wieder umgekehrt die Funktion des Vereinigens mitgedacht ist. Auf diese mögliche Doppelbetrachtung des Denkens gründet Kant die Möglichkeit einer doppelten Wissenschaft vom Denken: die *allgemeine Logik* und die *transzendentale Logik*.

Es gilt jetzt, Kants Begriff der Logik eingehender zu kennzeichnen. Das ist nicht nur gefordert durch die Bedeutung, die der Logik bei Kant im ganzen der Ontologie, der Metaphysik, zukommt. Noch ein anderer Tatbestand fordert eine eindringliche Kennzeichnung des Kantischen Begriffs der Logik: Kant verfährt in der thematischen Darstellung seiner transzendentalen Logik, besonders ihres ersten Stückes, sehr summarisch. Die Eindringlichkeit der Analyse der Kategorien bleibt weit zurück hinter der Explikation der reinen Anschauungen Raum und Zeit in der Ästhetik. Um nun überhaupt in diesen sehr knappen Erörterungen Kants deutlich zu sehen, wohin er zielt, bedarf es einer zureichenden Klärung der

prinzipiellen Abschnitte. Wir versuchen zunächst, den Begriff der ›allgemeinen Logik‹ aufzuklären, um sodann dagegen die Idee der ›transzendentalen Logik‹ abzuheben.

§ 15. Die Bestimmung der allgemeinen und der transzendentalen Logik

a) Die Bestimmung der allgemeinen und reinen Logik im Unterschied zur angewandten Logik

In seiner Logikvorlesung beginnt Kant die Exposition der Idee der Logik mit einer universalen Betrachtung alles Vorhandenen und sagt: »Alles in der Natur [d. h. alles, was irgend vorhanden ist], sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht *nach Regeln*, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen.«[1] Auch die Ausübung der menschlichen Kräfte geschieht nach Regeln, wir sprechen nach Regeln, ohne um die Regeln zu wissen, wir haben sogar Mühe, sie in abstracto zu denken. »So wie nun alle unsere Kräfte insgesamt, so ist auch insbesondere *der Verstand* bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können.«[2] Der Verstand aber hat eine ausgezeichnete Beziehung zu Regeln, denn nicht nur ist er selbst wie anderes Geschehen durch Regeln geregelt, sondern er ist überdies die *Quelle von Regeln und außerdem das Vermögen, dergleichen wie Regeln überhaupt zu denken.*

Wenn wir im Vorangehenden den Verstand als das Vermögen der Vorstellung und Vereinigung von Vorstellungen charakterisierten, d. h. als das Vermögen, Anschauungen unter *bestimmende Begriffe* zu bringen, so ist das nichts anderes als ein Vermögen, die Anschauungen unter *Regeln* zu bringen. Kant charakterisiert den Verstand nicht nur als Ver-

[1] Logik, Einleitung, Cass. VIII, S. 332
[2] ebd.

mögen der Vereinigung, als Vermögen der Begriffe, sondern geradezu als das Vermögen der Regeln, und sieht sogar in dieser Charakteristik die eigentliche Wesensbestimmung des Verstandes, wie folgende Stelle zeigt: »Wir haben den *Verstand* oben auf mancherlei Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntnis, (im Gegensatz der Rezeptivität der Sinnlichkeit) durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urteile, welche Erklärungen, wenn man sie bei Lichte besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das *Vermögen der Regeln* charakterisieren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher.«[3]

Wie schon ausgeführt, läßt sich das Denken betrachten, ohne Objekte anzunehmen; es läßt sich betrachten *unter Absehen von seinem Sich-beziehen auf je besondere,* inhaltlich so und so bestimmte *Gegenstände.* In den Blick genommen wird dann nur die Funktion der Einigung als solche hinsichtlich ihrer möglichen Weisen der Einigung und deren Regeln, d. h. es wird gefragt nach den schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, die überhaupt ein Denken zu dem machen, was es als Denken ist. Diese Regeln liegen a priori im Denken selbst und regeln seinen *allgemeinen Gebrauch,* sie bestimmen das Denken, mag es in concreto was immer denken.

Diese Untersuchung der Regeln des *allgemeinen Verstandesgebrauchs* unterscheidet sich von der Festsetzung der Regeln eines besonderen Verstandesgebrauchs — diese sind gar nicht zu gewinnen, ohne von den Gegenständen selbst, die erkannt werden sollen, zuvor eine gegründete Erkundigung eingezogen zu haben.

Die Logik als Elementarlehre ist demnach in zweifacher Weise zu charakterisieren: *Erstens* ist sie eine *allgemeine Logik* und keine besondere; das will sagen, sie sieht von allem ab, was im Denken gedacht wird, von allem Inhalt, sie untersucht die bloße Form des Denkens überhaupt. Sie antizipiert

[3] K. d. r. V. A 126

also nicht die Materie der einzelnen Wissenschaften[4], sie ist demnach kein Organon einer besonderen Wissenschaft, d. h. sie gibt keine Regeln an die Hand, wie die Wissenschaft von einem bestimmten Gebiet des Seienden bewerkstelligt werden kann. Die allgemeine *Logik* ist keine allgemeine und erst recht keine spezielle *Wissenschaftslehre*, denn um auch nur allgemeine Wissenschaftslehre zu sein, müßte sie das Denken untersuchen, sofern es sich auf Gegenstände bezieht und gerade hinsichtlich dieses Sich-beziehens-auf.

Zweitens ist diese allgemeine Logik als solche zugleich *reine Logik*. ›Rein‹ bedeutet: a priori, erfahrungsfrei — die reine Logik also schöpft die Regeln und die Prinzipien der Regeln nicht aus der Erfahrung. »Einige Logiker setzen zwar in der Logik *psychologische* Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen, ist ebenso ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unseren Verstand, so würden wir bloß sehen, *wie* das Denken vor sich geht und *wie es ist* unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntnis bloß *zufälliger* Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach *zufälligen*, sondern nach *notwendigen* Regeln; — nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom *zufälligen*, sondern vom *notwendigen* Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen, wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.«[5] Demnach ist die Elementarlehre der *reinen* Logik zu unterscheiden von der *angewandten* Logik, denn hierunter versteht Kant nicht einfach die Ein-

[4] Logik, Cass. VIII, S. 334
[5] ebd.

übung und Anwendung der reinen Regeln, sondern ›angewandte Logik‹ ist die Untersuchung des Verstandes in concreto. Sie untersucht die faktischen Bedingungen des Denkverlaufes, untersucht, was ihn hemmt und fördert, sie handelt von der Aufmerksamkeit, dem Ursprung des Irrtums, vom Zustand des Zweifels, des Skrupels, der Überzeugung und dergleichen. Die angewandte Logik handelt von den Regeln, dergleichen Zustände zu gewinnen oder zu vermeiden, von Regeln also, die nur empirisch gewonnen werden können.

Nebenbei gesagt übersieht Kant hier freilich ein Feld der Untersuchung, das weder der allgemeinen reinen Logik noch der angewandten Logik in seinem Sinne zugehört. Denn Zweifel, Irrtum, Überzeugung sind nicht primär Gegenstände der empirischen Bestimmung, sondern unterliegen — als Verhaltungen des menschlichen Daseins — einer eigenen ontologischen Untersuchung, die nicht psychologisch-empirisch ist. Aufgrund der Forschungen von Husserl sehen wir hier wesentlich deutlicher — die Logik ist zwar nicht durch Psychologie zu ersetzen, aber andererseits setzt sie doch eine Untersuchung dessen voraus, was überhaupt Denken sei. Die Klärung dieser Verhaltensweise ist die Aufgabe der Phänomenologie, wie Husserl sie im zweiten Band seiner Logischen Untersuchungen durchführt.

Die elementare Logik also ist allgemeine und nicht besondere, reine und nicht angewandte Wissenschaft von der bloßen Form des Denkens überhaupt. Diese allgemeine und reine Logik ist ein Kanon für den Verstand und für die Vernunft. »Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte.«[6] Diese Grundsätze oder Regeln a priori, die nicht aus der Beziehung des Denkens auf bestimmte Gegen-

[6] K. d. r. V. B 824, A 796

stände erwachsen, sind die Bedingungen, unter denen der Verstand einzig *mit sich selbst* zusammenstimmen kann und soll. Weil die Logik als allgemeine und reine auf formalen Prinzipien a priori beruht, kann sie ohne Zuhilfenahme der Erscheinung demonstriert werden, sie ist daher eine demonstrierte Theorie — eine Doktrin. Für die folgenden Überlegungen ist festzuhalten: Die allgemeine und reine Logik ist zwar ein *Kanon* — ein Inbegriff von Regeln zum richtigen Gebrauch —, aber kein *Organon* der Erkenntnis, kein Werkzeug, durch dessen alleinige Verwendung wissenschaftliche Erkenntnis sich gewinnen ließe.

Als zusammenfassende Charakteristik der Idee der allgemeinen Logik diene folgendes Zitat aus der Einleitung zur Logikvorlesung: »Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der bloßen Form nach; eine Wissenschaft a priori von den notwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauches überhaupt, aber nicht subjektiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Prinzipien, wie der Verstand denkt, sondern objektiv, d. i. nach Prinzipien a priori, wie er denken soll.«[7]

Kant hat in der Logikvorlesung einen kurzen Abriß der Geschichte der Logik gegeben, wobei sich zeigt, daß nach Kant die Logik seit Aristoteles keinen Schritt mehr vorwärts getan hat und es auch nicht braucht. Er hält die allgemeine Logik von Wolff für am besten ausgeführt, die Baumgarten dann konzentriert dargestellt hat. Diese Auffassung ist deshalb merkwürdig, weil Kants eigene Arbeit den Anstoß gibt für eine neue radikal philosophische Begründung der Logik. Die Logik ist heute das Stiefkind der Philosophie geworden, wird in den alten Formen, mit zufälligen Verbesserungen, weitergeschleppt und ist die am weitesten zurückgebliebene und noch nie eigentlich philosophisch begründete Wissenschaft.

[7] Logik, Cass. VIII, S. 336

Auch hier ist Kant in seinen selbständigen Forschungen weiter als in seinen traditionell vulgären Anschauungen. Gerade Kant hat – wenngleich für die meisten zu dunkel – einen Weg gewiesen, die Logik philosophisch lebendig zu machen und eine Aufgabe wirklich durchzuführen, die seit Plato und Aristoteles unbewältigt ist und schließlich verkümmerte, so freilich, daß zugleich die Schullogik den Anschein erweckte, als sei alles in Ordnung gebracht.

b) Die Bestimmung der gegenstandsbezogenen transzendentalen Logik

Was ist nun im Unterschied zu der im Vorangehenden gekennzeichneten allgemeinen und reinen Logik die Bedeutung der transzendentalen Logik? Gegenstand der allgemeinen Logik waren die notwendigen Gesetze des Denkens überhaupt »in Ansehung aller Gegenstände überhaupt«, nicht in Ansehung besonderer Gegenstände. Dem scheint zu widersprechen und zugleich in echtem Sinn kantisch zu sein, was Kant an folgender Stelle sagt: »Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d. i. die Form des Denkens überhaupt.«[8]

Einmal hat die allgemeine Logik – nach Jäsches Vorstellung – das Denken in Ansehung aller Gegenstände zum Thema, zum anderen hat sie nach Kant das Denken in der Weise zum Thema, daß gerade von aller Beziehung auf Gegenstände abgesehen wird. Handelt es sich hier um zwei sich widersprechende Fassungen der Idee der allgemeinen Logik? Keineswegs. Wenn Jäsche sagt, die allgemeine Logik sei die Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Denkens in Ansehung aller Gegenstände überhaupt, so heißt das nur: Es ist gleichgültig, welcher Gegenstand dabei gedacht wird, d. h.

[8] K. d. r. V. B 79, A 55

wir brauchen nicht auf die Gegenstandsbeziehung des Denkens zu achten, obzwar sie immer dazu gehört. Dasselbe meint auch Kant an der angeführten Stelle aus der »Kritik«: Das Thema der allgemeinen Logik ist das Fungieren des Denkens als solchen, d. h. sein Wesen als Vereinigen; abgesehen davon, daß sie sich je auf Gegenstände beziehen, sind die Formen des Denkens überhaupt Thema, daher ist diese Logik die formale. Freilich bestehen auch in Kants Fassung der Idee der allgemeinen und reinen Logik Schwierigkeiten, und zwar keine zufälligen, auf die wir aber jetzt noch nicht einzugehen haben.

Das Denken aber ist gleichursprünglich ein Vereinigen von Vorstellungen und ein Sich-Beziehen auf Gegenstände eben in diesem Vereinigen von Vorstellungen, welches Vereinigen – wie wir hörten – selbst Vorstellungscharakter hat – ein Vorstellen der Einheit von gegebenen Vorstellungen ist. Diese Gegenstandsbeziehung des Denkens wird nun wechseln gemäß dem, was gerade durch die Erfahrung zugänglich wird von den vorhandenen Gegenständen. In der transzendentalen Ästhetik wurde nun aber hinsichtlich der Anschauungen ein Unterschied ans Licht gebracht zwischen empirischen und reinen Anschauungen, zwischen dem Begegnenlassen von je bestimmtem einzelnen Vorhandenen und seinen je bestimmten mannigfaltigen Eigenschaften – und der reinen Anschauung als dem Begegnenlassen von solchen Bestimmungen, die jedem Vorhandenen notwendig und vorgängig zukommen.

Besteht dieser Unterschied zwischen empirischer und reiner Anschauung in entsprechender Weise auch im Denken? Gibt es eine empirische und eine reine Gegenstandsbeziehung des Denkens? Kant muß offenbar so sagen, denn die transzendentale Logik steht ja ebenso wie die transzendentale Ästhetik im Dienste der Herausarbeitung der Elemente, die zu einer reinen, d. h. a priori synthetischen Erkenntnis überhaupt gehören.

Gibt es ein reines Denken? Die Antwort scheint schon gegeben zu sein mit der Exposition der allgemeinen und

reinen Logik. Aber hat die *reine* Logik das *reine* Denken zum Gegenstand? Gerade nicht! Hier zeigt sich in Kants Terminologie eine Zweideutigkeit, die wir von vornherein beseitigen müssen, um Kants Absicht nicht zu verfehlen. Was die reine Logik zum Thema hat, ist die Gesetzlichkeit des Denkens als fungierendes Vermögen, abgesehen von aller faktischen Verunreinigung durch die je faktisch verschiedenen Denkvollzüge in den einzelnen Subjekten. Ferner wird in dieser reinen Logik als formaler nicht auf die Beziehung auf Gegenstände geachtet. Gerade nach dieser wird aber jetzt gefragt, wenn der Unterschied von empirischem und reinem Denken zur Erörterung gestellt wird. Das Problem ist: Ist nur eine solche Beziehung des Denkens auf die Gegenstände möglich, in der das Denken die Bestimmtheiten, die es dem Gegenstand zuspricht, allemal nur aufgrund der empirischen Anschauung der Gegenstände gewinnt? Oder gibt es auch eine Beziehung des Denkens auf die Gegenstände derart, daß das Denken vorgängig schon vor allem empirischen Anschauen die Gegenstände bestimmt, und zwar für diese empirische Anschauung und ihre Ermöglichung? *Die Frage nach dem reinen Denken* ist also *die Frage nach einer erfahrungsfreien Gegenstandsbeziehung* und damit Gegenstandsbestimmung des Denkens. Reines Denken heißt hier: vorgängiges apriorisches Gegenstandsbestimmen. *Die reine Logik* als allgemeine *aber sieht gerade ab von jeder*, sei es empirischen, sei es apriorischen *Gegenstandsbezogenheit*; sie heißt nicht ›reine Logik‹, weil sie das reine Denken im jetzt bestimmten Sinn untersucht, sondern weil ihre Untersuchungsart nicht durch empirische Prinzipien bestimmt ist; ›rein‹ wird die Logik also nicht mit Bezug auf ihr Thema, sondern auf ihre Methode genannt.

Kant entwickelt nun die Idee eines solchen möglichen reinen Denkens zunächst hypothetisch. Wenn es ein solches Denken gäbe, dann müßte eine Wissenschaft vom reinen Denken auszubilden sein, d. h. eine Logik, die diese *apriorische Beziehung des Denkens auf Gegenstände* zum Thema macht, in der die

Gegenstände im vorhinein bestimmt werden — vor allem und für alles empirische Denken. Es müßte eine Logik sein, die gerade nicht absieht von der Beziehung auf Gegenstände, d. h. nicht von den Gegenständen selbst in ihrer Beziehung zum Denken, sondern umgekehrt gerade hinsieht auf diese Beziehung auf Gegenstände. In dieser Logik stünden die Gegenstände mit im untersuchenden Blick und damit das, was sie als Gegenstände inhaltlich überhaupt bestimmt. *Diese* Logik des reinen Denkens könnte nicht von allem Inhalt und aller Sachhaltigkeit der Gegenstände absehen. Sie wäre eine Inhaltslogik oder eine Sach- oder Gegenstandslogik — in jedem Fall keine formale Logik. Sie wäre keine *formale* Logik wie die allgemeine und reine, aber eben doch zugleich eine *apriorische* Logik. Denn ihr Thema wäre ja nicht die empirische Beziehung des Denkens zu den empirisch gerade auftretenden Gegenständen, sondern ihr Thema wären Gegenstandsbeziehungen des Denkens, die diesem als solchem a priori, vor aller Erfahrung eignen. Mithin könnte auch diese Logik des reinen Denkens — des a priori gegenstandsbezogenen Denkens — nicht nach empirischen Prinzipien verfahren. Auch sie müßte hinsichtlich ihrer Methode eine reine Logik sein. Gibt es nun ein reines, d. h. ein erfahrungsfrei gegenstandsbestimmendes Denken, dann ist die zugehörige Logik in einem doppelten Sinn rein: Sie ist nicht nur im methodischen Sinn rein, wie die allgemeine Logik, die von aller Beziehung auf Gegenstände absieht, aber nach apriorischen Prinzipien — rein — verfährt, sondern sie ist rein zugleich mit Rücksicht auf ihr Thema — das nicht empirische Denken in seiner Gegenstandsbeziehung.

In diesem reinen erfahrungsfreien Denken der Gegenstände liegt also eine Erkenntnis vor, die wir nicht den Gegenständen selbst in der Weise verdanken, daß wir die Bestimmtheiten empirisch aus ihnen erst schöpften. Damit würde eine Logik dieses reinen Denkens gerade den *Ursprung* dieser erfahrungsfreien, den Gegenständen nicht erst entlehnten Bestimmtheiten zum Thema haben.

Es ist kein Zufall, daß die Marburger Kantinterpretation in ihrer eigentlich systematischen Ausbildung von einer Logik nicht nur des *reinen Denkens* spricht, sondern der *reinen Erkenntnis*, obwohl die Erkenntnis hier primär Denken ist und die Anschauung ausgeschaltet wird. Aber wenn Cohen von der Logik der reinen Erkenntnis spricht, dann spricht er in diesem Zusammenhang direkt von einer Logik des *Ursprungs* und bewegt sich damit in der Richtung eines Problems, wie es Kant in anderem Zusammenhang als Problem der *transzendentalen* Logik entwickelt.

Dagegen fragt die allgemeine und reine Logik — weil sie überhaupt nicht die Gegenstandsbeziehung des Denkens zum Thema hat — nicht nach dem Ursprung der Denkbestimmungen der Gegenstände, sie achtet vielmehr nur auf die Regeln und Gesetze, nach welchen der Verstand die Vorstellungen in ihrem Verhältnis zueinander und nicht im Verhältnis auf die in ihnen gemeinten Gegenstände gebraucht, und zwar ist es hierbei gleichgültig, ob die Vorstellungen »uranfänglich a priori in uns selbst, oder nur empirisch gegeben«[9] sind.

Die Erkenntnisart und Erkenntnismethode der allgemeinen und reinen Logik, die die Form des Denkens als Vermögen überhaupt untersucht, ist nicht empirisch, sondern apriorisch. Die Erkenntnisart der Logik des reinen gegenstandsbezogenen Denkens wäre auch a priori — aber in einem neuen Sinn: In ihr würde a priori die Möglichkeit der erfahrungsfreien Beziehung der Denkbestimmungen auf Gegenstände erkannt werden. Nun hörten wir früher schon, wie Kant eine solche Erkenntnisweise, in der die Möglichkeit der erfahrungsfreien Beziehung auf das Seiende erkannt wird, charakterisiert: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«[10] Kant wiederholt diese Definition der transzendentalen

[9] K. d. r. V. B 80, A 56
[10] a. a. O. B 25

Erkenntnis an einer anderen Stelle und betont ausdrücklich die Wichtigkeit eines klaren Verständnisses dessen, was er unter ›transzendental‹ versteht: »Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse.«[11] ›Transzendental‹ als Charakteristikum von Erkennen meint nicht einfach apriorisches Erkennen — apriorisches Erkennen ist z. B. auch das der Geometrie —, sondern meint ein solches apriorisches Erkennen, das die Möglichkeit einer *sachhaltigen* Erkenntnis a priori zum Thema hat. Transzendentale Erkenntnis heißt eine solche, die die Möglichkeit des Seinsverständnisses, das vorontologische Seinsverständnis, untersucht, und diese Untersuchung ist die Aufgabe der Ontologie. *Transzendentale Erkenntnis ist ontologische Erkenntnis*, d. h. die apriorische Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden. Weil die transzendentale Erkenntnis eine ontologische Erkenntnis ist, kann Kant die Transzendentalphilosophie mit der Ontologie gleichsetzen.

Kant gebraucht nun den Ausdruck ›transzendental‹ im Sinne von ›ontologisch‹ in vielfacher Verwendung, die wir noch näher kennenlernen werden. Dieser Ausdruck ›transzendental‹ bezieht sich nun aber nicht nur auf die apriorische *Erkenntnis* der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori, sondern ›transzendental‹ heißt auch diese *Möglichkeit selbst.* Die transzendentale Möglichkeit ist die ontologische Möglichkeit im Unterschied von der nur logischen Möglichkeit — der Möglichkeit dessen nämlich, was sich seinem Gehalt nach nicht widerspricht. Was auf diese Weise logisch möglich ist, das braucht noch nicht transzendental möglich zu sein. Die tran-

[11] a. a. O. B 80, A 56

szendentale Möglichkeit bezieht sich auf die Sachhaltigkeit einer Sache, bestimmt sie in dem, *was* sie ist, und umgrenzt damit das, was die Sache sein muß, um als dieses Was sich zu verwirklichen. Die *transzendentale Möglichkeit* ist daher bei Kant die *reale Möglichkeit* im Unterschied zur logischen. Kant verwendet den Ausdruck ›transzendental‹ aber noch in einem *dritten* Sinn: Der Gebrauch des Raumes als reiner Anschauung ist transzendental, und zwar sofern er verstanden wird als konstitutiv für die Ermöglichung reiner apriorischer Erkenntnis mit Rücksicht auf Dinge an sich — in diesem Gebrauch ist er transzendental, d. h. ideal, nicht real. Kant spricht überhaupt oft, wie wir sehen werden, von einem transzendentalen Gebrauch im Unterschied von einem empirischen: »Der bloß transzendentale Gebrauch also der Kategorien ist in der Tat gar kein Gebrauch [um etwas zu erkennen], und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand.«[12] Hier heißt ›transzendentaler‹ Gebrauch: Gebrauch in Absicht auf Ermöglichung synthetischer Erkenntnis a priori, aber ohne Einschränkung auf den Bezirk, in dem allein ein solcher Gebrauch möglich ist; Kant meint hier einen transzendental-idealen, dogmatischen Gebrauch, der nicht durch die ontologische Kritik geleitet wird. Der transzendentale Gebrauch ist ein *vermeintlich* ontologisch rechtmäßiger Gebrauch — ein nur logischer und nicht anschaulicher Gebrauch, ein einseitig transzendental-logischer Gebrauch. In der Tat ist dieser Sprachgebrauch Kants merkwürdig und verwirrend.

Wir halten zunächst fest: Transzendental heißt eine Erkenntnisweise, die in ihrer Methode apriorisch ist und hinsichtlich ihres Gegenstandes die ontologische Erkenntnis zum Thema hat, d. h. die apriorische Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden. Eine Logik demnach, die die Möglichkeit eines reinen Sich-Beziehens des Denkens auf die Gegenstände erkennt, wäre eine *transzendentale Logik*. Entsprechend hat die transzendentale Ästhetik solche Anschauungen unter-

[12] a. a. O. B 304, A 247 f.

sucht, die als reine Anschauungen die empirischen Anschauungen des raum-zeitlichen Vorhandenen allererst ermöglichen.

Von dieser hypothetischen Exposition der Idee einer Logik des reinen gegenstandsbezogenen Denkens aus sagt Kant: »In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde *transzendentale Logik* heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.«[13]

§ 16. Die Einteilung der allgemeinen und der transzendentalen Logik in Analytik und Dialektik

a) Formale Richtigkeit und sachhaltige Wahrheit einer Erkenntnis

Gemäß dem Doppelcharakter des Denkens — das vereinigend wie gegenstandsbezogen fungiert — ist eine doppelte Wissenschaft des Denkens, eine doppelte Logik erwachsen: die allgemeine und die transzendentale Logik. Beide sind eine reine, d. h. apriorische Wissenschaft — die allgemeine Logik ist formal, die transzendentale aber inhalts- oder gegenstandsbezogen. Der Verstand ist als das Vermögen zu urteilen das

[13] a. a. O. B 81, A 57

Vermögen der Begriffe, d. h. der Gegenstandsbestimmung; allgemein gesagt ist er das Vermögen der Regeln, und als dieses Vermögen untersucht er selbst diese Regeln. Die Regeln — die Gesetze des Denkens, die jedes Denken als solches regeln, ganz abgesehen davon, was je gedacht wird — sind demnach Regeln, die nicht primär auf Gegenstände bezogen sind, d. h. die Regelung des Denkvollzuges überhaupt erfolgt jedenfalls nicht von der Sachhaltigkeit der Gegenstände her. Gleichwohl muß sich alles Denken, worauf immer es sich beziehen mag, nach diesen allgemeinen Regeln richten. Anders gewendet: Das Denken kann nicht gleichsam seinem eigenen Wesen zuwider handeln, den Gesetzen widerstreben, die zu einem Denken überhaupt gehören.

Diese Regeln betreffen aber nur die *Form* des Denkens überhaupt. Sie regeln die *Einstimmigkeit des Denkens lediglich mit sich selbst* — die *Richtigkeit*. Die Befolgung dieser formalen Regeln entscheidet noch nicht darüber, ob das dergestalt richtige Denken auch den Gegenständen angemessen ist. Ein in sich einstimmiges Denken kann sehr wohl *den gegenständlichen Sachverhalten widerstreiten, falsch sein*. Die Richtigkeit des Denkens ist demnach zwar ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kennzeichen der *Wahrheit* einer denkenden Anschauung, d. h. einer Erkenntnis — oder wie Kant sagt: »das bloß logische Kriterium der Wahrheit . . ., die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit«[1]. Ein weiteres Kennzeichen der Wahrheit, einen anderen Probierstein als die formale *Richtigkeit*, vermag die *allgemeine* Logik nicht bereitzustellen. Denn *Wahrheit* ist »die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande«[2].

Diese Definition der Wahrheit ist für Kant so selbstverständlich, daß er sie gar nicht weiter diskutiert. Die Umgrenzung der Wortbedeutung von ›Wahrheit‹ »wird hier geschenkt,

[1] K. d. r. V. B 84, A 59 f.
[2] a. a. O. B 82, A 58

und vorausgesetzt«[3]. »Wahr ist eine Erkenntnis, die mit der Beschaffenheit des Objekts zusammenstimmt.«[4] Problematisch ist nach Kant allein dieses: was als »allgemeines und sicheres Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis«[5] festzulegen sei. Vordem gilt es zu untersuchen, ob die Frage nach einem solchen allgemeinen und sicheren Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis überhaupt eine mögliche Frage sei.

Kant zeigt nun, daß ein *allgemeines* Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis ein widersinniger Begriff ist, weil er dem Wesen der Wahrheit als *Übereinstimmung mit dem Gegenstand* zuwiderläuft. Zu dem Begriff ›Kriterium‹ ist kurz zu sagen: Er meint ein Kennzeichen, ein Unterscheidungszeichen, durch das ich z. B. eine Erkenntnis als wahre gegenüber einer falschen unterscheiden kann. Eine Erkenntnis ist als solche immer auf einen *bestimmten* Gegenstand bezogen, auf ihn, diesen bestimmten, zugeschnitten. Dieser bestimmte Gegenstand von dieser Sachhaltigkeit und Seinsart ist der einzig mögliche Maßstab der Angleichung der Erkenntnis an ihn; der je *bestimmte Gegenstand* und sein Inhalt sind das *Unterscheidungszeichen* für Wahrheit und Falschheit einer Erkenntnis. Frage ich nun nach einem *allgemeinen* Kriterium der Wahrheit der Erkenntnis, dann frage ich nach einem *Unterscheidungs*zeichen, das sich *nicht* von anderen unterscheiden und demnach auch keinen Unterschied anzeigen soll. Ein allgemeines Kriterium der Wahrheit ist demgemäß ein hölzernes Eisen. »Von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.«[6]

[3] ebd.
[4] Reflexionen II, 533
[5] K. d. r. V. B 82, A 58
[6] a. a. O. B 83, A 59

b) Die allgemeine Logik als Analytik und Dialektik

Die formalen Regeln des Denkens gelten zwar für das Denken aller Gegenstände, aber sie sagen gerade nichts über die sachhaltige Wahrheit der Erkenntnis aus, zu der das richtige Denken gehört. Die *allgemeine formale Logik* ist nur eine *Logik der Richtigkeit*. Sie stellt nur die Regeln und Prinzipien der formalen Beurteilung aller Erkenntnis heraus, und zwar in der Weise, daß sie das ganze Geschäft des Verstandes in seine Elemente auflöst und diese als Prinzipien der logischen Beurteilung darstellt. Sie löst in Elemente auf und wird daher *Analytik* genannt. Mit dem, was die Analytik bereitstellt — mit den formalen Denkgesetzen —, kann niemand wagen, über *Gegenstände* zu urteilen.

Trotzdem liegt »etwas Verleitendes« im Besitz dieser schlechthin notwendigen Regeln alles Denkens, die Versuchung, das, was nur *Kanon* ist, wie ein *Organon* zu gebrauchen. »Die allgemeine Logik nun, als vermeintliches Organon, heißt *Dialektik*.«[7] Kant vermeidet es, diesen historisch überlasteten Begriff der *Dialektik* zu erläutern; er weist nur darauf hin, daß die als Organon mißbrauchte allgemeine Logik jederzeit eine Logik des *Scheins* ist — es sieht so aus, als orientiere sich die wissenschaftliche Argumentation, wenn sie sich lediglich auf die formalen Denkgesetze beruft, an der einzig möglichen Instanz des Erkennens, als verdiene sie daher schlechthin Vertrauen, während sie sich doch gerade von einer Sachkenntnis und einer Argumentation von den Sachen her selbst dispensiert. Dialektisch ist das Denken in dem Sinne, daß es unter dem Schein der scharfsinnigen Argumentation vorgibt, sachhaltige Erkenntnis zu besitzen und mitzuteilen. ›Dialektisch‹ erhält die Bedeutung von: trügerisch aufgrund formaler, leerer Argumentation.

Dialektik in diesem Sinne zu treiben, wäre »der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäß«. Kant nimmt daher den

[7] a. a. O. B 85, A 61

Ausdruck in einem neuen, nämlich *positiven* Sinn — nicht als *Hervorbringung* des dialektischen Scheins, sondern als dessen *Kritik*. Dialektik in diesem Sinn ist also das, was selbst keine Dialektik sein will, sondern sie kritisch auflöst. Sofern nun ständig die Versuchung naheliegt, die formalen Denkgesetze — statt sie lediglich als Kanon zu gebrauchen — im Sinne eines Organons dialektisch zu mißbrauchen, gehört die *Dialektik als Kritik des dialektischen Scheins* zur Sicherung der Elemente des allgemeinen logischen Verstandesgebrauchs in seiner Echtheit, d. h. die allgemeine und reine Logik wird in Analytik und Dialektik eingeteilt.

c) Die ontologische Wahrheit; die transzendentale Logik als transzendentale Analytik und Dialektik

Entsprechend der Einteilung der allgemeinen Logik gliedert Kant nun auch die transzendentale Logik in transzendentale Analytik und transzendentale Dialektik.

Die Idee eines allgemeinen Kriteriums der Wahrheit aller Erkenntnis ist ein in sich unmöglicher Begriff, denn Wahrheit als Übereinstimmung mit den Gegenständen orientiert sich immer an diesen Gegenständen, und ein Denken, das lediglich als ein sich nicht auf bestimmte Gegenstände beziehendes gefaßt wird, kann nicht das Kriterium der Wahrheit, sondern nur das der formalen Richtigkeit sein. Die allgemeine und reine Logik ist die Logik der Richtigkeit.

Die transzendentale Logik aber macht nun gerade die Beziehung des Denkens auf Gegenstände zum primären und einzigen Problem, also gerade die Beziehung, in der sich Wahrheit konstituiert. Die transzendentale Logik vollzieht sonach entsprechend der transzendentalen Ästhetik eine doppelte Isolierung: Die transzendentale Ästhetik hatte als *Ästhetik* zunächst die *Anschauung* gegen alles Denken isoliert, und als *transzendentale* Ästhetik isolierte sie wiederum die isolierte Anschauung so, daß sie alle empirische Anschauung ausschied,

um lediglich die *reine* Anschauung zu untersuchen. Entsprechend verfährt die transzendentale Logik; als *Logik* isoliert sie das *Denken* von aller Anschauung, als *transzendentale* Logik nimmt sie das Denken in seiner *Gegenstandsbezogenheit*, und zwar hinsichtlich der *reinen apriorischen*. Kant unterläßt es aber gerade hier, wo er von der Themenstellung der transzendentalen Logik handelt, nicht, ausdrücklich daran zu erinnern: »Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, worauf jene angewandt werden kann. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntnis an Objekten, und sie bleibt alsdann völlig leer.«[8]

Sofern nun die transzendentale Logik die Elemente des reinen Gegenstandsdenkens herauslöst und die Prinzipien ihres Gebrauchs fixiert, heißt sie transzendentale *Analytik*. Und zwar untersucht und begründet sie diejenigen Beziehungen des Denkens auf die Gegenstände, durch die die Gegenstände im vorhinein vor aller Erfahrung und für alle besondere ontische Erkenntnis hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit bestimmt werden. Sie handelt demnach von Erkenntnissen, von Wahrheiten, nach denen alle empirische Gegenstandsbestimmung sich richten muß. Alle ontische Wahrheit muß sich richten nach der ontologischen. Diese ist die Urwahrheit über das Seiende, weil sie zuvor über das Sein des Seienden Wesentliches enthüllt. Daher ist die transzendentale Logik als Untersuchung eines Grundelements der ontologischen Erkenntnis — des reinen Denkens — »eine Logik der Wahrheit«[9]. Kant sagt von ihr: »Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit.«[10]

Diese ursprüngliche Wahrheit oder, wie wir sagen, diese ontologische Erkenntnis ist es, wonach sich das Ontische, das

[8] a. a. O. B 87, A 62
[9] ebd.
[10] ebd.

Seiende, und d. h. die Erfahrung desselben richtet. Damit wird deutlich, daß sich die Interpretation, die ich früher von der Kantischen Bemerkung über die Kopernikanische Wendung gegeben habe, in der Tat ohne Zwang als Kants zentrale Problemstellung belegen läßt[11]. Kant gebraucht für die Ontologie den Titel ›Transzendentalphilosophie‹ und nennt daher die ursprüngliche Wahrheit der synthetischen Erkenntnisse a priori die transzendentale Wahrheit — die wir ontologische Wahrheit nennen. Auf diese transzendentale Wahrheit kommt Kant ausdrücklich zurück in dem kleinen Abschnitt, den ich als das Kernstück der »Kritik« auffassse — im Schematismuskapitel. »In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.«[12]

Es wird kein Zufall sein, daß gerade im Schematismuskapitel das Grundphänomen der ontologischen Erkenntnis — die ontologische Wahrheit — ausdrücklich berührt wird, denn im Schematismuskapitel wird die *Zeit* als diejenige reine Anschauung nachgewiesen, auf die das reine Gegenstandsdenken, das als Denken wesenhaft Vorstellung einer Vorstellung ist, fundiert sein muß; nur durch die Zeit erhält dies reine Gegenstandsdenken seine anschaulich direkte Ausweisung, d. h. die Begründung seiner Wahrheit. Wir werden später bei der Auslegung der transzendentalen Deduktion der Kategorien sehen, daß der schon vorhin besprochene Begriff der objektiven Realität eng mit dem Begriff der transzendentalen Wahrheit zusammenhängt, wenn nicht gar identisch ist. Zur vorläufigen Orientierung sei auf folgende Stelle verwiesen, an der Kant von den Kategorien sagt: »Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen

[11] s. o. S. 55 f.
[12] K. d. r. V. B 185, A 146

in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objektive Realität, d. i. ihre transzendentale Wahrheit.«[13]

Die transzendentalen Wahrheiten und das für sie konstitutive reine Gegenstandsdenken antizipieren also in der Tat die Materie der Erkenntnis, insofern nämlich durch dieses Denken vorgängig bestimmt werden soll, was zu einer Gegenständlichkeit überhaupt gehört. Das reine Denken bestimmt vorgängig die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, so zwar, daß erst auf dem Grunde dieser Bestimmung nunmehr der Gegenstand begegnen kann als dasjenige, dem sich das ontische empirische Erkennen anmißt. *Die Möglichkeit einer solchen Antizipation der Gegenstandsbestimmtheiten vor aller Erfahrung, der Sinn und das Recht solcher Antizipation sind das Grundproblem der transzendentalen Logik.*

Diese Antizipationen des reinen Denkens sind aber als solche des Denkens notwendig und wesenhaft auf die reine Anschauung fundiert und nur auf dem Grunde solcher reinen Anschauung vollziehbar. Werden dagegen die reinen Denkbestimmungen ohne Fundierung in der reinen Anschauung auf die Gegenstände angewendet, dann ergeben sich leere Vernünfteleien mit Verstandesbegriffen, die keine Wahrheit haben. Es entsteht so in der transzendentalen Erkenntnis ein Schein, eine vorgebliche oder scheinbare ontologische Erkenntnis, die es wagt, mit dem reinen Verstande allein synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen und zu entscheiden. Der Gebrauch des reinen Denkens wäre in diesem Falle dialektisch. Die transzendentale Analytik bedarf also gleichfalls der Ergänzung und indirekten Sicherung durch eine Kritik des transzendental-dialektischen Scheins, d. h. sie bedarf einer *transzendentalen Dialektik*. Diese muß den falschen Schein der grundlosen Behauptungen des Verstandes aufdecken. Diese Behauptungen selbst sind nicht willkürlich erdacht, sondern in der Menschennatur selbst liegt die Ten-

[13] a. a. O. B 269, A 221 f.

denz, mit bloßen Begriffen etwas über das Seiende auszumachen, ohne sich zuvor kritisch der notwendigen und hinreichenden anschaulichen Begründung zu versichern. Auch hier wird wieder deutlich, daß erst die Anschauung Wahrheit gibt, die Bewährung des begrifflich Gemeinten ermöglicht.

Der *positive* Teil der *transzendentalen Logik* besteht also in der *transzendentalen Analytik*. Freilich kann auch der transzendentalen *Dialektik* ein *positiver* Sinn abgewonnen werden, was bisher meines Erachtens nie geschah. Die Voraussetzung dafür ist jedoch, daß man die Grundabsicht der »Kritik« — die Grundlegung der Metaphysik — recht versteht. Dann läßt sich nämlich zeigen — und wir wollen den Nachweis versuchen — daß die *transzendentale Dialektik nichts anderes ist als eine ontologische Interpretation der natürlichen Metaphysik*, d. h. der Grundstruktur dessen, was wir die natürliche Weltanschauung des Menschen nennen.

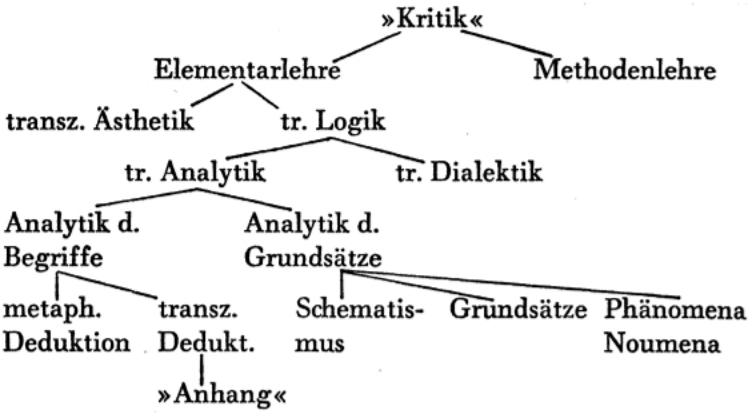
Diese Bemerkung über den Sinn der transzendentalen Dialektik soll zugleich wieder andeuten, daß Kant unter dem Titel ›transzendentale Logik‹ auffallend Verschiedenartiges zusammennimmt, und daß der *eigentliche Begriff der transzendentalen Logik* enger zu fassen ist, aber so, daß er sich doch nicht mit dem Begriff der transzendentalen Analytik deckt, sondern nur mit dem der *Analytik der Begriffe*.

Die einleitenden Betrachtungen Kants zur transzendentalen Logik lassen sich in folgender Weise kurz zusammenfassen: Das Denken als Vereinigen und gegenständliches Bestimmen kann Thema der allgemeinen und reinen Logik wie auch Thema der transzendentalen Logik werden. Jene ist die Logik der Richtigkeit, diese die Logik der Wahrheit. Beide gliedern sich wieder in Analytik — das Auflösen des Denkens als Vereinigen, beziehungsweise des Gegenstandsdenkens in die letzten Elemente und das Herausstellen der Prinzipien dieser Denkhandlungen — und in Dialektik als die Kritik des dialektischen Scheins, sei es des formallogischen, sei es des transzendentalen.

Das nächste Thema der Untersuchung und zugleich ein positives Grundstück der ganzen »Kritik« ist die erste Abteilung der transzendentalen Logik: die transzendentale Analytik. Bei ihrer Erörterung wird sich alsbald herausstellen, daß Kants Abgrenzung der beiden Formen der Logik nur scheinbar so klar ist, wie sie sich ausnimmt. Wie Kant nun wiederum die transzendentale Analytik gliedert, muß jetzt aus einer schärferen Erläuterung des Begriffs dieser Disziplin verständlich werden.

ZWEITES KAPITEL
Die Bedeutung der transzendentalen Analytik

Wir geben als erstes einen Aufriß der Kantischen Gliederung der »Kritik«, um die Stellung der transzendentalen Analytik im Zusammenhang des Ganzen zu sehen:



Aus dem Aufriß wird deutlich, daß der positive Teil der transzendentalen Logik die transzendentale Analytik ist. Wie schon angedeutet, bezieht die transzendentale Logik — obzwar sie zunächst nur das Denkelement der Erkenntnis behandelt — auch das Grundproblem, die Begründung der Möglichkeit ontologischer Erkenntnis, in ihren Bereich ein, so daß sich offenbar die Behandlung dieses zentralen Problems der »Kritik« in der transzendentalen Analytik finden muß. Es gilt daher, den Begriff der transzendentalen Analytik prinzipiell, wenngleich nur vorläufig, zu klären. Diese Aufgabe läßt sich um so weniger umgehen, als gerade die Kantische Einteilung der transzendentalen Analytik in die Analytik der Begriffe und die Analytik der Grundsätze irreführend ist und den Sinn

des sachlichen Verhältnisses dieser beiden Bücher der transzendentalen Analytik völlig verdeckt.

Im folgenden wollen wir eine methodisch-kritische Vorbereitung geben für das sachliche Studium der Probleme der transzendentalen Logik und uns instandsetzen, der nur äußerlichen Schematik der Kantischen Darstellung nicht zum Opfer zu fallen, sondern aus dem von Kant ergriffenen sachlichen Problem die äußere Architektonik hinterher zu ersehen.

§ 17. *Methodisch-kritische Vorbereitung der Interpretation der transzendentalen Analytik*

a) Die Transzendentalphilosophie als Ontologie des Vorhandenen überhaupt

Hinter der Kantischen Gliederung der transzendentalen Analytik in die Analytik der Begriffe und der Grundsätze verbirgt sich eine prinzipielle Unklarheit über das Wesen und die Aufgabe der transzendentalen Analytik, damit über die Aufgabe der transzendentalen Logik und damit vielleicht über die der ganzen »Kritik« als einer *Grundlegung der allgemeinen Ontologie*. Es muß jetzt ausdrücklich daran erinnert werden, daß wir die Aufgabe der »Kritik« in diesem Sinne interpretierten, und zwar im Anschluß an die wichtige Stelle B 873, A 845. Danach stellt die Transzendentalphilosophie als Ontologie, d. h. als metaphysica generalis, heraus das »System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die *gegeben wären* (Ontologia)«. Hier ist also die Ontologie der Gegenstände überhaupt unterschieden von der Ontologie gegebener Objekte, wir interpretierten das als den Unterschied einer Ontologie des Vorhandenen überhaupt und einer Ontologie bestimmter Bezirke oder Regionen des Vorhandenen.

Freilich sinkt die Kantische Ontologie des Vorhandenen überhaupt in einer grundsätzlich radikaleren und universaleren Ontologie, als er sie kennt, selbst zu einer *regionalen* Ontologie herab. Mit anderen Worten: Sie erweist sich nicht als die Ontologie, die der metaphysica *generalis* gleichgesetzt werden darf. Diese Gleichsetzung besteht nur zu Recht, sofern und solange ›Sein‹ mit ›Vorhandensein‹ und dessen zugehörigen Bestimmungen gleichgesetzt wird, was freilich eine selbstverständliche Gleichsetzung der ganzen philosophischen Tradition bis heute geblieben ist, aber von Grund aus ohne Recht.

α) Die Bestimmung der allgemeinen und der transzendentalen Logik als Wissenschaft vom Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt

Was für Kant das System der reinen Begriffe und Grundsätze der Gegenstände überhaupt ist, haben wir gleichgesetzt der Ontologie des Vorhandenen überhaupt. Hierdurch kommt eine weitere Unklarheit und Mehrdeutigkeit ans Licht, die wir in den einleitenden Betrachtungen mit Absicht noch nicht berührten, weil sie erst aufgrund der Klärung des Kantischen Begriffs der allgemeinen und reinen Logik hinreichend geklärt werden kann.

Kant sagt an der oben erwähnten Stelle[1]: Die Transzendentalphilosophie oder Ontologie handelt von den Begriffen oder Grundsätzen der *Gegenstände überhaupt.* Halten wir die Definition der allgemeinen und reinen, also gerade noch nicht transzendentalen Logik in Kants Logikvorlesung daneben: Die allgemeine und reine Logik ist »eine Wissenschaft a priori von den notwendigen Gesetzen des Denkens ... in Ansehung ... aller *Gegenstände überhaupt*«[2].

Wird auf diese Weise nicht die allgemeine und reine Logik, die Kant doch scharf von der transzendentalen Logik abgrenzt, mit der Transzendentalphilosophie identifiziert? Die all-

[1] K. d. r. V. B 873, A 845
[2] Logik, Cass. VIII, S. 336

gemeine und reine Logik handelt gemäß Jäsches Kant-Text von dem Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt, die Transzendentalphilosophie — gemäß dem Kant-Zitat — ebenfalls. Man könnte sich einfallen lassen, die Schwierigkeit durch einen Handstreich zu beseitigen, indem man sagt: Jäsche gibt eine Bearbeitung der Kantischen Logikvorlesung, die Kant selbst nicht mehr geprüft hat. Also kann man die These, daß die allgemeine und reine Logik vom Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt handle, nicht als Kantisch in Anspruch nehmen und gegen echte Kantstellen der »Kritik« ausspielen wollen. Wir haben doch bei der Klärung der Aufgabe der allgemeinen und reinen Logik immer betont, daß diese lediglich auf die Funktion der Einigung der Vorstellungen unter sich achtet und von der Beziehung auf Gegenstände absieht, also kann man nicht zugleich behaupten, sie handle vom Denken gerade in Ansehung aller Gegenstände überhaupt. Jäsches Kant-Text beruht also auf einem Irrtum.

Aber so glatt ist die Auflösung der Schwierigkeit nicht. Nur wer verkennt, daß sich hinter der zweideutigen Kennzeichnung der allgemeinen Logik — erstens als der Wissenschaft von den Funktionen der Einigung als der Funktion des Denkens überhaupt ohne Beziehung auf Gegenstände, zweitens als der Wissenschaft vom Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt — eines der fundamentalsten Probleme verbirgt, das seit der Antike bis in die jüngste Gegenwart ungeklärt blieb, nur der kann meinen, sich vor dieser Schwierigkeit zu drücken mit dem billigen Philologen-Argument, daß Jäsche ein Dummkopf gewesen sei, der Kant nicht verstanden habe.

Für uns ergeben sich hier die beiden Fragen: Ist es eine Fehlbestimmung des Wesens der allgemeinen Logik im Sinne Kants, wenn sie gekennzeichnet wird als Wissenschaft vom Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt — da sie doch nach ausdrücklichen Sätzen Kants absieht von der »Beziehung auf Gegenstände«? Wenn es keine Fehlbestimmung sein sollte, wenn die allgemeine Logik also mit Recht

vom Denken »in Ansehung aller Gegenstände überhaupt« handelt, wie läßt sich dann noch gegen diesen Begriff der allgemeinen Logik die Idee der transzendentalen Logik als einer Wissenschaft vom reinen gegenstandsbezogenen Denken, vom Denken der Gegenstände überhaupt, abgrenzen?

Gehen wir der ersten Frage weiter nach. Bringt die Charakteristik der allgemeinen reinen Logik als ›der Wissenschaft des Denkens in Ansehung aller Gegenstände‹ eine Unstimmigkeit in ihren Begriff, sofern damit gesagt wird, die Beziehung auf die Gegenstände gehöre mit zu ihrem Thema, während sie doch andererseits Thema allein der transzendentalen Logik ist? Aber muß die Rede vom »Denken in Ansehung aller Gegenstände überhaupt« besagen, die Beziehung auf die Gegenstände sei das *Thema* der allgemeinen reinen Logik? Keineswegs. Wenn das Denken lediglich betrachtet wird als Vereinigung der Vorstellungen unter sich, so liegt darin: Das Denken, das *hinsichtlich seiner Vereinigungsfunktion Thema* ist, ist als Vereinigen von Vorstellungen, die je *etwas* vorstellen, seinem Wesen nach *auf Gegenstände bezogen*. Gleichgültig ist bei der Untersuchung der bloßen Funktion des Vereinigens von Vorstellungen, *was* sie gerade vorstellen, gleichgültig ist auch die *bestimmte* Beziehung der Vorstellungen auf das gerade Vorgestellte. Die Rede von der Logik als ›Wissenschaft vom Denken in Ansehung aller Gegenstände‹ schließt nur aus, daß diese Gegenstände selbst und die Beziehung auf sie als solche Thema seien; der recht verstandene Begriff der Logik als Wissenschaft vom Denken schließt notwendig in sich ein, daß sie Wissenschaft ist vom Denken in Ansehung aller Gegenstände — abgesehen davon, *was* diese Gegenstände sind und *wie* sich das Denken auf sie bezieht. Daß aber das Denken ein Denken von etwas ist, kann nicht herausgestrichen werden, wenn die Logik noch Wissenschaft vom Denken sein soll.

Diese Interpretation der Kant-Jäsche-Definition der allgemeinen reinen Logik widerspricht so wenig dem authentischen Text der »Kritik«, daß sie sich mit ihm vielmehr deckt. Nach

Kant heißt es: »Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände«[3]. Kant sagt nicht, daß das Denken ohne alle Beziehung auf Gegenstände Thema sei; er sieht also, daß die allgemeine Logik absieht von der Verschiedenheit der Gegenstände, daß die Voraussetzung für dieses Absehen aber gerade ist, daß sich das Denken *überhaupt* auf Gegenstände bezieht. Diese selbstverständliche Voraussetzung, die im Denken als solchem liegt, kommt bei Jäsche ans Licht. Seine Formulierung widerspricht nicht nur nicht der Auffassung der »Kritik«, sondern gibt sogar eine schärfere Interpretation. »Als Propädeutik alles Verstandesgebrauches überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer anderen Seite von der transzendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des bloßen [reinen] Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.«[4] Die transzendentale Logik macht die Gegenstände *als* Gegenstände zum Problem, und zwar sofern sie als Gegenstände durch das *reine* Denken bestimmt werden. Die allgemeine Logik dagegen sieht nicht auf die Gegenstände als solche und erst recht nicht auf sie als Gegenstände des reinen Denkens, sondern sie untersucht das Denken in Ansehung *aller* Gegenstände welchen Sachgehalts immer, und sie sieht davon ab, ob sie Gegenstände des reinen Denkens oder des empirischen Denkens oder der denkenden Anschauung und dergleichen sind oder nicht.

β) Der Begriff des Gegenstandes überhaupt; die Fundierung der formalen Logik in der formalen Ontologie

Wir gehen jetzt auf unsere oben gestellte zweite Frage ein. Die Definition der allgemeinen und reinen Logik in der Logikvorlesung ist keine Fehlbestimmung – die allgemeine Logik ist die Wissenschaft vom Denken in Ansehung *aller* Gegenstände

[3] K. d. r. V. B 78, A 54
[4] Logik, Cass. VIII, S. 336

und gleichwohl nicht identisch mit der Transzendentalphilosophie, die von *reinen* Begriffen und Grundsätzen der Gegenstände überhaupt handelt. Aber trotzdem bleibt eine Schwierigkeit zurück. Sie liegt im *Begriff des Gegenstandes* selbst.

Wenn unsere Interpretation des Kantischen Begriffs der metaphysica generalis zu Recht besteht, wenn also ›Ontologie der *Gegenstände* überhaupt‹ ›Ontologie des *Vorhandenen* überhaupt‹ besagt, dann besagt ›*Gegenstand*‹ so viel wie ›*Objekt*‹ — das in endlicher Erfahrung begegnende, räumlich beziehungsweise zeitlich *Vorhandene*, physische oder psychische Erscheinungen. Die Gegenstände sind dann das Vorhandene.

Nun hörten wir aber: Der reine Raum ist nichts Vorhandenes unter Vorhandenem. Kant spricht aber doch gerade vom Raum »als *Gegenstand* vorgestellt«[5], vom Raum als Thema der formalen Anschauung, d. h. der geometrischen Erkenntnis. Hier ist also etwas Gegenstand, was nichts Vorhandenes ist. Ferner untersucht Kant in seiner »Kritik« die reine Anschauung, das reine Denken, die Erkenntnis a priori, er handelt vom Satz des Widerspruchs, von anderen Grundsätzen — all das ist nichts Vorhandenes im Sinne von räumlich-zeitlichen Dingen; alles Denken als Handlung des Subjekts z. B. ist außerhalb der Zeit und erst recht unräumlich. Alles das ist also nichts Vorhandenes, aber doch auch nicht nichts. Ebenso wenn Kant in der Tafel des »Begriffs von Nichts«[6] vom Nichts handelt, so handelt er dabei doch nicht von nichts, sondern von etwas — dem Begriff des Nichts und diesem selbst. Über alles dieses denken wir nach, und somit ist es *Gegenstand* des Denkens, obzwar kein *Vorhandenes*. Also ist nicht jedes Etwas notwendig ein Vorhandenes, aber doch als etwas ein Gegenstand.

Wenn mithin die Gegenstände überhaupt hinsichtlich ihrer *Gegenständlichkeit* untersucht werden, so braucht diese Unter-

[5] K. d. r. V. B 161 Anm.
[6] a. a. O. B 348, A 291

suchung noch *keine Ontologie des Vorhandenen* zu sein. Andererseits ist diese Ontologie der *Gegenstände* nicht identisch mit der allgemeinen Logik, denn diese untersucht nicht die Gegenstände, sondern das formale Denken dieser Gegenstände überhaupt. Die genannte Ontologie der Gegenstände überhaupt aber handelt von den Gegenständen *als solchen*, sie handelt von dem, was zu jedem Etwas als Etwas gehört, sei es nun vorhanden oder von anderer Seinsart. Man kennzeichnet die *Ontologie des Etwas überhaupt* — in der also nicht vom Denken gehandelt wird, sondern von Gegenständen überhaupt, aber doch von aller Inhaltlichkeit und Sachhaltigkeit abgesehen, von aller materialen Bestimmtheit — als *formale Ontologie*.

Die Unterscheidung Kants zwischen formaler, d. h. allgemeiner reiner Logik und transzendentaler materialer Logik als Ontologie des Vorhandenen reicht nicht aus, von beiden noch verschieden ist die formale Ontologie. Diese Idee der formalen Ontologie wurde erst von Husserl entwickelt in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« I, 1913. Die betreffenden Partien sind die §§ 9–16. Diese Gedanken sind schon vorbereitet in den »Logischen Untersuchungen« Band I, 1900, und zwar im 11. Kapitel. Hier behandelt Husserl unter dem Titel »Die Idee der reinen Logik« die Idee einer formalen Ontologie.

Aber auch mit der radikalen Scheidung von formaler Logik, formaler Ontologie und Ontologie des Vorhandenen überhaupt ist noch keine endgültige Klarheit gewonnen. Denn wenn das Denken in Ansehung aller Gegenstände untersucht wird, dann ist es damit Thema als *Denken von etwas*, und auch die ganz formale Untersuchung des Denkens von etwas setzt die Untersuchung des Etwas überhaupt und seiner Wesensstruktur voraus, d. h. die *formale Logik gründet in der formalen Ontologie*. Damit kündigt sich das zentrale Problem an, auf das schon hingewiesen wurde — die Klärung des Verhältnisses von Logik und Ontologie. Eine nähere Betrachtung

vermag zu zeigen, daß die formale Logik noch in anderer Hinsicht in der Ontologie verwurzelt ist.

Wir sehen: So klar und eindeutig zunächst in einer Hinsicht die Kantische Scheidung zwischen allgemeiner reiner Logik und transzendentaler Logik, d. h. Ontologie des Vorhandenen überhaupt, sein mag, so fragwürdig wird sie, wenn man ihr kritisch nachgeht.

b) Die systematische Einheit der Seinsbestimmungen des Vorhandenen überhaupt und die Vollständigkeit der Kategorientafel

Aus den vorangehenden Erörterungen ist für uns zugleich deutlich geworden, daß die Transzendentalphilosophie als Ontologie des Vorhandenen überhaupt die Seinsverfassung eines in sich geschlossenen Bereichs des Seienden zum Thema hat — des Seienden, das uns in der endlichen Erfahrung zugänglich wird. Dieses Seiende, das Vorhandene überhaupt, hat als solches seine Wesensverfassung, d. h. einen in sich zusammengehörigen *einheitlichen* Bestand an Wesensbestimmungen. Sie umgrenzen und bestimmen das, was zum Seienden als Vorhandenem überhaupt gehört, was eine Natur überhaupt konstituiert. Kant formuliert das seinem Ansatz des ontologischen Problems gemäß als Frage nach der synthetischen Erkenntnis a priori und zwar in der Weise, daß er vom ›*gesamten* Erkenntnis a priori‹[7] spricht, d. h. von dem vorgängig Erkennbaren am Seienden, das dessen Verfassung als die einer *eigenen Region* ausmacht. Für diese vorgängig erkennbare Seinsverfassung gebraucht Kant in den zentralen späteren Kapiteln oft den zunächst merkwürdigen Ausdruck ›Möglichkeit der Erfahrung‹ oder ›mögliche Erfahrung‹: »Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können . . .«[8]

[7] a. a. O. B 89, A 64
[8] a. a. O. B 264, A 217

›Möglichkeit der Erfahrung‹ bedeutet nicht den leeren Gedanken, daß so etwas wie Erfahrung möglich sei, sondern bedeutet die *Ganzheit* der Bedingungen dessen, was Erfahrung ermöglicht, und zwar primär ermöglicht. Die Erfahrung als ontische Erkenntnis wird primär ermöglicht durch die ontologische Erkenntnis, daher bedeutet ›Möglichkeit der Erfahrung‹: das ontologisch die Erfahrung Ermöglichende, die ontologische Verfassung des Vorhandenen, der Natur überhaupt. Dasjenige, was dergestalt eine Natur bestimmt, nennt Kant auch ›transzendentale [ontologische] Naturgesetze‹[9]. Mit diesen ontologischen Naturgesetzen, die den Gehalt dessen ausmachen, was die Erfahrung ermöglicht, ›antizipieren wir die Erfahrung‹[10].

Zur ontischen Erfahrung gehören Anschauung und Denken, zur *Möglichkeit* der Erfahrung *reine* Anschauung und *reines* Denken. Die transzendentale Analytik als Wissenschaft vom reinen Denken ist die »Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori [d. h. der Möglichkeit der Erfahrung] in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis.«[11] Sofern nun das, was die Erfahrung, beziehungsweise das Vorhandene als Erfahrbares ontologisch ermöglicht, in sich eine *geschlossene regionale Ganzheit* ausmacht, müssen offenbar die hierzu gehörigen reinen Denkbestimmungen gleichfalls ein in sich verklammertes System darstellen. Für die Wissenschaft von diesen reinen Denkbestimmungen besagt das folgendes: Sie muß im vorhinein an dieser systematischen Einheit und regionalen Ganzheit der Möglichkeit der Erfahrung orientiert sein. Nur im vorgängigen Hinblick auf die Einheit der Ganzheit der Bedingungen, die die Erfahrung ermöglichen, können die einzelnen Bedingungen in sich abgeteilt und gesondert bestimmt werden, nicht aber kann man aufs Geratewohl und auf einen

[9] a. a. O. B 263, A 216
[10] a. a. O. B 264, A 217
[11] a. a. O. B 89, A 64

rohen »Überschlag« hin diese Grundbestimmungen zusammensuchen wollen.

Die Tafel der reinen Denkbestimmungen, die die regionale Ganzheit des Vorhandenen überhaupt konstituieren, muß in sich vollständig sein, und zwar muß diese Tafel von einer Vollständigkeit sein, die durch die *Idee eines Ganzen* geregelt ist. Diese reinen Denkbestimmungen müssen ferner als apriorische Bestimmungen des Denkens *Begriffe* sein und nicht Anschauungen. Ferner müssen sie als ontologische Bedingungen *reine*, nicht empirische Begriffe sein, und schließlich kommt es darauf an, unter diesen reinen Begriffen diejenigen herauszustellen, die ursprünglich, elementar die regionale Ganzheit des Vorhandenen konstituieren — die *Elementarbegriffe*. Kant formuliert daher in einer etwas anderen Reihenfolge vier Bedingungen, denen eine transzendentale Analytik des Denkens genügen muß: »Es kommt hiebei auf folgende Stücke an: 1. Daß die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seien. 2. Daß sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Daß sie Elementarbegriffe seien und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wohl unterschieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen.«[12]

Allen diesen Bestimmungen der Idee einer transzendentalen Analytik liegt die Einsicht zugrunde, daß der reine Verstand ein in sich geschlossenes System von reinen Denkbestimmungen darstellt. »Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus«, d. h. er ist unabhängig von Raum und Zeit; »er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame, und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit.«[13] Diese Idee der geschlossenen Systema-

[12] ebd.
[13] a. a. O. B 89 f., A 65

tik des reinen Verstandes und einer ihm zugeordneten Logik hat dann Hegel aufgenommen und radikaler und universaler in seiner »Wissenschaft der Logik« durchgeführt.

c) Die Gliederung der transzendentalen Analytik

α) Das Unzutreffende der Gliederung der transzendentalen Analytik in Analytik der Begriffe und der Grundsätze

Kant schließt seine allgemeine Exposition der Idee der transzendentalen Analytik mit einer Angabe ihrer Einteilung: »Es besteht aber dieser ganze Teil der transzendentalen Logik [die transzendentale Analytik im Unterschied von der Dialektik] aus zwei *Büchern*, deren das eine die *Begriffe*, das andere die *Grundsätze* des reinen Verstandes enthält.«[14] Der Grund dieser Einteilung ist zunächst ganz und gar nicht sichtbar, sie kommt wie aus der Pistole geschossen, und sie ist auch der Herd aller Mißverständnisse der transzendentalen Logik. Hinter dieser scheinbar harmlosen Einteilung verbirgt sich die Kernfrage nach der *echten* Aufgabe der transzendentalen Logik im Unterschied von ihrer auch bei Kant sich breitmachenden unechten und angemaßten.

Wenn man sich überhaupt an dieser Einteilung der transzendentalen Logik in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze stößt, dann hat man auch gleich einen Erklärungsgrund für diese Einteilung bei der Hand. Man sagt: Kant orientiert sich bei der Behandlung der transzendentalen Logik an der allgemeinen und reinen Logik, nimmt diese aber zum Teil in der Gestalt, in der die Tradition sie behandelt, nämlich in der Einteilung in die Lehre vom Begriff, die Lehre vom Urteil oder Satz und die Lehre vom Schluß. Demnach gliedert sich für Kant die transzendentale Logik in die Lehre von den Begriffen, den Grundsätzen und in die Lehre von den Schlüssen, d. h. die transzendentale Dialektik.

[14] a. a. O. B 90, A 65

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Architektonik der tradi tionellen formalen Logik für Kant von Einfluß war, zumal e eine starke Neigung zur Architektonik hatte, die durch ein unverkennbare Begabung in dieser Richtung gefördert wurde Doch das philosophische Verständnis darf sich nicht bei der Überschriften der Bücher beruhigen, sondern es muß gefrag werden nach dem, was unter diesen Titeln abgehandelt wird Wenn wir dieser Frage nachgehen, dann drängt sich ein Merkwürdigkeit auf: Unter dem Titel »Analytik der Begriffe wird auch das reine Verstandesurteil abgehandelt, und umge kehrt sind unter dem Titel »Analytik der Grundsätze« di reinen Verstandesbegriffe erst eigentlich Thema. Das zeig schon, daß es hoffnungslos ist, in die eigentliche Intentio Kants einzudringen, wenn man sich in einer äußerlichen Weis an seine Architektonik hält, statt sie zu zerbrechen und z fragen, was die sachlichen Probleme sind. Kant hat eben be aller scheinbaren Orientierung an der traditionellen formale Logik wesentliche Schritte über diese hinaus getan. Die Art wie er die Probleme der transzendentalen Logik anfaßt, läß die traditionelle Architektonik weit hinter sich, wenngleic diese immer wieder, besonders in der Darstellung, durch scheint.

Von den sachlichen Problemen her gesehen muß gesag werden: Begriff und Urteil lassen sich gar nicht trennen, un die Herausarbeitung der reinen Verstandesbegriffe als Ele mente des reinen Denkens ist nur eine radikale Interpretatio der reinen Verstandeshandlung überhaupt. Die Einteilung de transzendentalen Logik als Analytik in die Analytik de Begriffe und der Grundsätze ist ganz und gar keine Parallel zum Aufbau der formalen Logik, vielmehr gibt die Analytil der *Begriffe* eine Ursprungsbetrachtung des reinen Ver standes*satzes* überhaupt und seiner Struktur, in welcher di reinen Verstandesbegriffe freilich ein wesentliches Momen darstellen. Die Analytik der *Grundsätze* aber gibt die onto logischen Erkenntnisse, die notwendig zur Möglichkeit de

Erfahrung gehören; sie gibt sie in der Absicht, die *Kategorien* in ihrer objektiven Realität, ihrer transzendentalen Wahrheit zu begründen. Das bedeutet: *Unter dem Titel lediglich der Grundsätze ist nicht mehr nur von Logik* oder auch nur primär von Logik *die Rede, sondern hier handelt es sich gerade um das Problem des Ursprungs der reinen Verstandeselemente* hinsichtlich ihrer transzendentalen Wahrheit, d. h. um das Problem des Ursprungs der Kategorien *aus der Anschauung*.

Wenn man die transzendentale Logik als *Ursprungslogik* faßt wie die Marburger Schule, dann muß eine fundamentale Zweideutigkeit des Begriffes ›Ursprung‹ beachtet werden: Erstens ist gemeint der Ursprung der reinen Verstandesbegriffe aus der reinen Verstandeshandlung überhaupt, die wesenhaft konstitutive Zugehörigkeit der Kategorien zum reinen Verstandesgebrauch; zweitens handelt es sich um den Ursprung dieser so entsprungenen Verstandeselemente aus dem nicht verstandesmäßigen Element der reinen Erkenntnis, um den Ursprung der reinen Verstandesgrundsätze aus der reinen Anschauung, um den Ursprung der Kategorien aus der Zeit. Dieses letzte und zentrale Problem des Ursprungs hat die Marburger Kantinterpretation nicht nur allgemein verkannt, sondern sie hat deutlich vorliegende Ansätze verunstaltet und unkenntlich gemacht.

Das erste Buch der transzendentalen Analytik, die Analytik der Begriffe[15], ist nicht zu werten als eine isolierte Behandlung der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe. Denn die Interpretation der Kategorien als Elemente ist nichts anderes als die Sichtbarmachung des reinen Verstandessatzes als Element der reinen Erkenntnis, d. h. als das, was in sich als Denken wesenhaft auf Anschauung bezogen ist. So läßt sich schon hier die Exposition der Kategorien nicht durchführen, ohne auf das Strukturganze einer reinen Erkenntnis a priori und damit auf die reine Anschauung zurückzugreifen. Die

[15] a. a. O. B 90, A 65 bis B 169, A 130

transzendentale Logik ist im Grunde nirgends Logik, sondern etwas total anderes.

Nach dieser methodisch-kritischen Vorbereitung für das sachliche Studium der Probleme der transzendentalen Logik als Analytik müssen wir versuchen, uns eine rohe Gliederung des ersten Buches der transzendentalen Analytik zu verschaffen.

β) Vorbereitender Aufweis der Problematik der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Der Aufbau der Behandlung der Analytik der Begriffe entspricht dem der transzendentalen Ästhetik. Diese gibt eine Exposition der reinen Anschauungen erstens in einer metaphysischen Erörterung, zweitens in einer transzendentalen Erörterung. Statt ›Erörterung‹ spricht Kant in der Analytik der Begriffe von einer ›Deduktion‹. Die metaphysische Erörterung von Raum und Zeit sollte das allgemeine Wesen von Raum und Zeit herausstellen, die transzendentale ihre Funktion in der ontologischen Erkenntnis aufklären. Entsprechend soll die metaphysische Deduktion der Kategorien das Wesen des reinen Verstandesbegriffs überhaupt erhellen, die transzendentale Deduktion soll die Rolle aufklären, die die Kategorien in der ontologischen Erkenntnis spielen.

Was der Neukantianismus — und zwar in allen seinen Spielarten — aus diesen beiden Grundstücken der transzendentalen Analytik der Begriffe, der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der Kategorien gemacht hat, bekundet am eindringlichsten den verhängnisvollen Einfluß der sogenannten erkenntnistheoretischen Interpretation der »Kritik«. In der durchgängigen Fehlinterpretation der metaphysischen wie der transzendentalen Deduktion sowohl im einzelnen wie auch hinsichtlich ihres Zusammenhangs liegt der Grund dafür, daß der Neukantianismus den Zugang zu Kant so gründlich ver-

bauen konnte. Bei der Neukantianischen Auffassung der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion zeigt sich erneut die merkwürdige Methode, die man in diesen Schulen zum Teil heute noch befolgt: Ebenso wie die beiläufige Rede Kants von der Kopernikanischen Wendung zu einem mißverstandenen Schlagwort aufgesteigert wurde, nimmt man auch aus der transzendentalen Analytik zwei gleichfalls nur beiläufig angeführte Termini als Schlagworte, ohne sie aus der sachlichen Problembehandlung selbst zu interpretieren — die Rede oder das Gerede von der quaestio iuris im Unterschied von der quaestio facti. Ein Knäuel von Mißverständnissen gegenüber Kant und seiner Absicht hat sich an diesen Schlagworten angesammelt. Wir unterlassen es jedoch, im einzelnen kritisch darauf einzugehen, und versuchen statt dessen die positive Interpretation der transzendentalen Analytik der Begriffe zu geben, aus der der erste Keim der beiläufigen Rede Kants von ›quaestio iuris‹ und ›quaestio facti‹ sichtbar wird.

Nun kann der Neukantianismus in der Tat in gewisser Weise ob seiner Fehlinterpretation der Analytik der Begriffe und der transzendentalen Logik entschuldigt werden, weil dieses Stück der »Kritik« für Kant selbst die größten Schwierigkeiten enthält. Das äußere Zeichen dafür ist schon, daß Kant die transzendentale Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage völlig neu bearbeitete, wenn er auch die Bearbeitung der ersten Auflage dadurch nicht überflüssig machen, sondern sie ebenso beachtet wissen wollte. Aber auch diese zweite Bearbeitung stellte Kant nicht zufrieden, er hat ungeheure Anstrengungen mit immer neuen Ansätzen auf die Klärung dieses Stückes verwendet und ist nicht ins klare gekommen. Der Grund liegt darin, daß er des traditionellen übermächtigen Einflusses der Logik auf die Ontologie nicht Herr wurde — anders gewendet: Das Ganze der Problematik der »Kritik« ist in seinem Aufbau und in seiner Durchgestaltung der Ursprünglichkeit der Einsicht nicht angemessen, zu der Kant in dem zentralsten Stück der »Kritik« kommt, wo er

sich selbst aus den Angeln hebt und den eigenen Boden untergräbt.

Daß für Kant gerade die Analytik der Begriffe die größten Schwierigkeiten bot, bekundet ferner die äußerliche Tatsache, daß er sowohl in der Vorrede zur ersten wie in der zur zweiten Ausgabe der »Kritik« gerade auf dieses Stück zu sprechen kommt: »Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik, unter dem Titel der *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten.«[16] A 98 betont Kant noch einmal die »Schwierigkeit« und »Dunkelheit« der Deduktion der Kategorien und schreibt dann in der Vorrede zu B: »*Was diese zweite Auflage betrifft*, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbeilassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurteilung dieses Buches aufgestoßen sind... Allein in der *Darstellung* ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Mißverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe ... abhelfen sollen.«[17]

Kant *sagt* nicht nur, daß ihm die Deduktion der Kategorien viele Schwierigkeiten bereitet habe, die doppelte Bearbeitung dieser Thematik *zeigt*, daß er nicht ins klare kam. Aber es handelt sich nicht nur um die doppelte Bearbeitung einer und

[16] a. a. O. A XVI
[17] a. a. O. B XXXVII f.

derselben Aufgabe, sondern die Aufgabe der Deduktion, ihr eigenes Ziel, schwankt selbst. Der Begriff der transzendentalen Deduktion ist ganz und gar nicht so eindeutig, wie es scheinen möchte, wenn man sagt, hier werde die quaestio iuris gestellt und beantwortet. Man tut so, als wäre die quaestio iuris selbst das Sonnenklarste von der Welt. Die Dunkelheit des Begriffes der Deduktion überhaupt und der transzendentalen Deduktion ist freilich nicht zufällig. Sie ist darin begründet, daß Kant unter dem Titel der transzendentalen Logik und Analytik nach dem Schema der traditionellen formalen Logik Probleme behandelt, die eine solche Behandlung nicht zulassen. Kant sieht zwar eine zentrale ontologische Problematik, verstrickt sie aber in Aufgaben der Logik; daß diese im Zusammenhang mit der Ontologie zu etwas anderem wird, bekundet freilich die Bezeichnung ›transzendentale‹ Logik.

Was ›Deduktion‹ besagt, muß vor allem aufgeklärt werden. Offenbar soll damit der Charakter der Untersuchungsart der transzendentalen Analytik, beziehungsweise eines Stückes derselben gekennzeichnet werden. Ab A 87 spricht Kant allerdings von ›transzendentaler Deduktion‹ in einem Sinn, der sich auch auf die Methode der transzendentalen Ästhetik bezieht, während in der ersten Ausgabe innerhalb der Ästhetik selbst diese Unterscheidung von metaphysischer und transzendentaler Erörterung noch nicht vorkommt. Unzweideutig geht daraus hervor, daß ›transzendentale Deduktion‹ der Titel ist für die Methode der ontologischen Untersuchung der Elemente der reinen Erkenntnis – der reinen Anschauung und der reinen Begriffe. Daher müssen wir versuchen, den Begriff der transzendentalen Deduktion im Zusammenhang mit dem Begriff der transzendentalen Analytik zu bestimmen, die Kant hinsichtlich ihrer Methodik eingehender charakterisiert als die transzendentale Ästhetik. Erst von dieser allgemeinen und grundsätzlichen Orientierung her – daß die transzendentale Deduktion die Methode der transzendentalen ontologischen Erkenntnis bedeutet – können wir auf das eingehen, was Kant

selbst ausdrücklich über den Begriff ›Deduktion‹ und ›transzendentale Deduktion‹ sagt.

Zugleich ergibt sich ein Weiteres: Nachdem wir durch die bisherige Interpretation, vor allem der transzendentalen Ästhetik, in den Hauptbezirk der Kantischen Problematik eingedrungen sind, müssen wir die mehr schematischen Hilfsmittel fallenlassen und uns auf die Unbestimmtheiten und Schwankungen der verschiedenen Bearbeitungen in der ersten und zweiten Ausgabe einlassen. Bei der einführenden Interpretation der transzendentalen Ästhetik folgten wir mit Absicht der schärferen Gliederung in B, es könnte daher scheinen, als sei A sachlich unvollkommener; diese erste Ausgabe ist jedoch nur schwieriger, zugleich aber echter und radikaler in der Fragestellung. Diese Orientierung an B ist daher jetzt zurückzustellen und allein die erste Ausarbeitung zugrundezulegen. Danach gibt es in der transzendentalen Ästhetik keine Scheidung zwischen der metaphysischen und der transzendentalen Erörterung, sondern die reinen Anschauungen Raum und Zeit werden einfach hinsichtlich ihrer »Quellen« und ihrer »objektiven Gültigkeit« untersucht.

In der folgenden Interpretation der transzendentalen Analytik der Begriffe werden wir so vorgehen, daß wir zunächst rein die Bearbeitung von A zugrundelegen und erst dann entsprechend B behandeln. Von da aus werden wir zugleich einen schärferen Blick bekommen für die Eigentümlichkeiten der transzendentalen Ästhetik gegenüber der transzendentalen Logik, und aus den beiden Bearbeitungen der transzendentalen Deduktion in A und B wird erst ans Licht kommen, wie sehr Kant gerade bezüglich der zentralsten Phänomene und Fundamente seiner Philosophie schwankte. Allein gerade dieses Schwanken Kants in dieser zentralen Dimension ist das eigentlich Produktive und Lehrreiche und durchaus kein Mangel seiner philosophischen Forschung. Im Gegenteil — nur sekundäre Existenzen sitzen behäbig und selbstzufrieden und eingebildet auf ihrer einzigen Meinung, oder aber sie springen

verantwortungslos je nach der Konjunktur von einer Meinung zur anderen und raffen zusammen, was ihnen gerade in den Weg kommt. Nur Kant und vergleichsweise Aristoteles, die so eindeutig ein fundamentales und radikales Ziel sehen, konnten und mußten in dieser ungewandten Weise schwanken oder — wie Kant von sich selbst sagt — »Umkippungen« durchmachen.

§ 18. Exposition des Wesens der transzendentalen Analytik der Begriffe

Zunächst gilt es, das Wesen der transzendentalen Analytik der Begriffe zu exponieren, um auf diesem Hintergrunde verdeutlichen zu können, was ›transzendentale Deduktion‹ besagt. Wir haben ein Dreifaches zu erläutern: 1. Was heißt ›Analytik‹? 2. Was heißt ›transzendentale Analytik‹? 3. Was heißt ›Begriff‹? Mit der Beantwortung dieser drei Fragen setzen wir uns instand, das eigentliche Thema der transzendentalen Logik — die Kategorien — zu sehen und von ihm aus dann aufzuklären, wie Kant die Deduktion der Kategorien als Aufgabe bestimmt und durchführt, was Deduktion hier besagt, was sie leisten soll in der Absicht Kants, was sie faktisch leistet und was sie ungeklärt läßt.

a) Die Bedeutung von ›Analytik‹ und ›transzendentaler Analytik‹

›Analytik‹ bedeutet Auflösung, Zerlegung. Die Auflösung von Begriffen meint die Auseinanderlegung der Momente, die die Gehalte eines dargebotenen Begriffs ausmachen. Dabei ist es völlig gleichgültig, wovon der Begriff Begriff ist, welches Seiende er meint und in welcher Weise er es meint; es ist auch gleichgültig, auf welchem Wege der Begriff gewonnen wurde. Die Analytik der Begriffe und Vorstellungen in diesem all-

gemeinen Sinn dient der Verdeutlichung des Denkens und des Gedachten, es ist die formallogische Behandlung der Begriffe, die bei allen in gleicher Weise möglich ist.

Diese allgemeine Analytik grenzt Kant ab gegen die transzendentale, von der er sagt: »Ich verstehe unter Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren; denn dieses ist das eigentümliche Geschäft einer Transzendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt.«[1]

Die transzendentale Analytik ist auch eine Zergliederung und damit eine Aufhellung, aber sie bezieht sich nicht auf irgendwelche irgendwie dargebotenen Begriffe, sondern sie ist die Aufhellung des Verstandesvermögens selbst, die Aufklärung des denkenden Verhaltens und zwar in der Absicht, nun dieses denkende Verhalten sichtbar zu machen als den Geburtsort von solchen Begriffen, die a priori die Gegenständlichkeit der Gegenstände bestimmen. Diese Analytik verfolgt die genannten Begriffe bis zu ihren ersten ›Keimen und Anlagen im Verstande zurück‹. ›Analytik‹ heißt jetzt: Ursprungsaufhellung der apriorischen reinen Verstandesbegriffe. Sie erforscht die »Möglichkeit« dieser Begriffe, d. h. dasjenige, was sie als das, was sie sind, ermöglicht; sie bringt das ans Licht, was notwendig zu ihnen gehört und als was sie ihrem Wesen gemäß in der reinen Erkenntnis fungieren. Die Analytik ist demnach die Aufhellung des Wesens des reinen Verstandes in seiner Rolle in der reinen Erkenntnis, und Auf-

[1] K. d. r. V. B 90, A 65

hellung in diesem Sinne ist die Bedeutung des Ausdrucks ›Deduktion‹.

Die Analytik ist in ihrem methodischen Charakter durch und durch aufklärend, aufweisend, sie bringt ans Licht. Diese Aufgabe der Analytik muß scharf im Auge behalten werden, wenn man verstehen will, was ›quaestio iuris‹ besagt, und wenn man andererseits nicht verkennen will, was in einer quaestio facti innerhalb der transzendentalen Analytik gesagt wird. Analytik als Ursprungserhellung der reinen Verstandesbegriffe ist nicht gleichbedeutend mit der Erzählung, wie wir faktisch zu diesen Begriffen kommen und sie uns zum Bewußtsein bringen, sondern sie ist die Aufweisung dessen, wie diese Begriffe aus der Wesensstruktur des Verstandes selbst möglich werden und aus ihr notwendig entspringen — ganz abgesehen davon, ob und warum und wie wir faktisch darum wissen. Kant macht hier einen ersten Schritt zur Beseitigung der Unklarheit der idea *innata*, deren Bedeutung bei Descartes und Leibniz dunkel ist. Wenn es heißt, daß diese Begriffe im Verstandesvermögen »*vorbereitet* liegen«, dann meint das nicht, sie seien schon *als* Begriffe entwickelt. Zwar entstehen sie nicht erst durch die Erfahrung, sind »vorbereitet«, aber gelegentlich der Erfahrung erst werden sie bewußt, die Erfahrung ist die Veranlassung dafür, daß wir auf sie stoßen. Das Verhalten zum Seienden, in dem wir uns als Existierende faktisch bewegen, ist die Veranlassung dafür, daß wir uns ihrer bewußt werden, d. h. in diesem Verhalten zum Seienden liegt so etwas wie ein Seinsverständnis. Damit steht für die transzendentale Logik im thematischen Horizont das Dasein als Gegenstand ontologischer Interpretation, ihr Thema ist die Ontologie der Transzendenz des Daseins.

b) Analyse des Wesens des Begriffs

α) Die allgemeine reine Logik als Grundlage der Exposition des Begriffs; Darlegung der Untersuchungshinsichten

Unsere nächste Frage lautet: Was heißt ›Begriff‹? Für die Exposition dieses Phänomens müssen wir weiter ausholen und zu Kants Logikvorlesung zurückgehen. In gewisser Weise sind wir für diese Erörterung schon vorbereitet durch die allgemeine Kennzeichnung des Verstandes als des Vermögens der Urteile, der Regeln. Kant nennt den Verstand auch das Vermögen der Begriffe. Der Verstand als das so charakterisierte Vermögen vermag damit nicht ein Mehrfaches, sondern wenn der Verstand als Funktion der Einheit, der Einigung, auch ›Vermögen der Begriffe‹ genannt wird, so liegt darin nur eine genauere Interpretation dieser Einigung, und umgekehrt klärt sich die Bedeutung des Verstandes als des Vermögens der Begriffe auf aus dem Wesen des Verstandes als des Vermögens der Urteile, der Funktionen der Einheit. Das Wesen des Begriffes läßt sich nur erläutern mit Rücksicht auf die Analyse der allgemeinen Struktur des Verstandes als verstehend: »Verstandesbegriffe [dienen] zum *Verstehen* (der Wahrnehmungen).«[2] Die Art, in der der Verstand als das Verstehende fungiert, ist das *Urteilen*, ebenso heißt es: »Denken ist das Erkenntnis durch *Begriffe*.«[3] Wenn daher in der Logik traditionell zuerst vom Begriff und dann vom Urteil gehandelt wird, dann ist das eine schulmäßige Einteilung, die den inneren Sachzusammenhang zwischen Begriff und Urteil verdeckt, falls man sie als einzig maßgebende nimmt. Trotzdem wollen wir uns zunächst an die traditionelle Darstellung der Begriffslehre halten, wie Kant sie in seiner Logikvorlesung gibt. Das ist um so mehr angängig, als Kant die traditionelle Logik durchgängig – nicht nur in der Lehre vom Begriff – von

[2] a. a. O. B 367, A 311
[3] a. a. O. B 94, A 69

dem neuen durch ihn enthüllten Boden der transzendentalen Logik her in wesentlichen Stücken modifiziert.

Durch die Analyse des Wesens des Begriffs gewinnen wir gemäß dem Zusammenhang zwischen Begriff und Urteil als den Grundfakten des Denkens einen klaren Einblick in die Struktur des Denkens und sind damit dann vorbereitet für das Verständnis der spezifischen und eigentlichen Aufgabe der transzendentalen Logik als einer Analytik des reinen Denkens und der reinen Begriffe, der Kategorien. Die früheren grundsätzlichen und kritischen Erörterungen über Kants Begriff der allgemeinen und reinen Logik im Unterschied zur transzendentalen Logik haben die Frage, wie beide Arten der Logik sich zueinander verhalten, offengelassen. Wir sagten nur prinzipiell: Die Logik überhaupt muß in der Ontologie fundiert werden. Vielleicht darf man in diesem Sinne einen Satz Kants interpretieren, in dem er von einem Grundphänomen spricht, auf das alles gegenständliche Denken und damit die transzendentale Logik gegründet ist — von der transzendentalen Apperzeption: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.«[4] Aus diesem Satz wird klar, daß Kant die Aufgabe sieht, die allgemeine und reine Logik auf das Phänomen der transzendentalen Apperzeption zu fundieren. Das Ineinanderspielen der allgemeinen reinen Logik und der transzendentalen Logik und Ontologie bei Kant, dieses Durcheinanderlaufen ihrer Grenzen, muß immer wieder betont werden — nicht um einen Mangel anzumerken, sondern um als das Prinzip der sachlichen Interpretation deutlich zu machen, daß man sich nicht an der äußeren Schematik orientieren darf, sondern hinter diese zurückgehen muß auf die eigentliche sachliche Diskussion.

[4] a. a. O. B 134 Anm.

Zunächst aber versuchen wir uns ein Verständnis des Wesens des Begriffs zu verschaffen, wie es in der allgemeinen formalen Logik exponiert ist. Die allgemeine und reine Logik untersucht, wie wir wissen, das von der Anschauung als das Vermögen der *Spontaneität* des Verstandes wesenhaft unterschiedene Denken lediglich im Hinblick auf seine allgemeinste Struktur unter Absehen von der jeweiligen Bezogenheit des Denkens auf je bestimmte Gegenstände. Die Vorstellungen sind nicht in ihrer Beziehung auf Objekte Thema, sondern in ihrer Beziehung unter sich. Durch das Absehen von der Beziehung-auf wird diese nicht weggestrichen, das Denken wird nicht beschnitten um diese Struktur, sie bleibt ihm wesenhaft zugehörig, aber sie kommt nicht thematisch in den Blick.

Das Denken hat mit dem Anschauen den gemeinsamen Charakter des Vorstellens, des repraesentare, des Sich-Beziehens auf etwas, so zwar, daß dieses Etwas aufgrund dieser Beziehung und in ihr ›coram intuitu‹, vor dem Blick ist. Das Vorstellen präsentiert, es läßt etwas als Anwesendes begegnen, und dazu gehört, daß es als Vor-stellen von etwas sich auch *als* Präsentierendes *weiß*, ein Vorstellen ist »mit Bewußtsein vollzogen«.

Im früheren wurde der Unterschied zwischen der Anschauung als Vorstellen und dem Denken als Vorstellen so umgrenzt, daß die Anschauung rezeptiv ist, ein Präsentieren, das darauf angewiesen ist, daß das Präsentierte sich ihm gleichsam zuvor von sich her aufdrängt. Zum Vorstellen als Anschauen gehört Affektion, das Vorstellen als Denken ist eine Funktion, d. h. es entspringt spontan aus dem Handeln des Denkens selbst, dieses macht von sich aus und in seiner spezifischen Weise vorstellig.

Ferner hörten wir, daß das Vorstellen als Denken immer ein *vermitteltes* ist, d. h. daß es sich nicht wie die Anschauung auf einen Gegenstand als vorhandenen direkt beziehen kann, sondern nur auf dem Umwege, daß es eine Vorstellung qua

Anschauung vorstellt. Die Aufklärung des Wesens des Denkens durch Begriffe und damit des Begriffs selbst wird darin liegen, zu verdeutlichen, was dieses *Vorstellen einer Vorstellung* besagt.

Im Zusammenhang damit werden wir genauer eingehen auf eine unterschiedliche Charakterisierung von Anschauung und Denken, die wir gleichfalls schon andeuteten. Bei der Klärung von Raum und Zeit als reinen Anschauungen wurde darauf hingewiesen, daß das, worauf sie sich als Anschauung beziehen, etwas in sich Einiges, Ganzes und als solches auch etwas Einziges, Einzelnes ist; die Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung, eine repraesentatio singularis. Das besagt nicht, daß die Anschauung etwas vereinzelt, isoliert Vorkommendes sei, sie ist ein Vorstellen *von* Einzelnem: Das, worauf sich das anschauende Vorstellen bezieht, ist ein je Einzelnes. Das gilt auch von der uns Menschen unmöglichen Anschauung, dem intuitus originarius; in ihm wird die Totalität der Welt in ihrer einmaligen und ganzen Bestimmtheit mit einem Schlage angeschaut. Nur die Anschauung kann etwas in der Totalität seiner Bestimmtheiten vorstellen: »Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als *Anschauungen*, nicht aber als *Begriffe*, geben.«[5] Auch hier bekundet sich — in bestimmter Form — der Vorrang der Anschauung in aller Erkenntnis. Wenn das Denken daher wesenhaft eine Dienst- und Mittelstellung hat und als solches auf die Anschauung abzweckt, in der Anschauung aber primär und allein die volle Bestimmtheit eines Seienden zugänglich wird, dann zweckt das Denken ab auf die volle Bestimmtheit der je einzelnen Dinge, ihres Zusammenhangs und ihrer Totalität. Gerade das notwendige Gegründetsein des Denkens in der Anschauung und sein Bezogensein auf sie macht also das Denken zu dem, was es ist — zu einem *Bestimmen*. Sofern es sich aber nicht wie die Anschauung auf Gegenstände direkt bezieht, kann das

[5] Logik, § 15 Anm., Cass. VIII, S. 406

Denken durch Begriffe keine einzelne Vorstellung, keine Vorstellung von Einzelnem sein, sondern: der Begriff ist »eine *allgemeine* ... oder *reflektierte* Vorstellung«[6], d. h. ein Vorstellen von Allgemeinem, eine repraesentatio per notas communes, ein Vorstellen nicht aufgrund von Affektion, sondern ein Vorstellen als spontane *Reflexion*; der Begriff ist eine repraesentatio discursiva[6], eine diskursive Vorstellung[7]. Der Begriff oder das Begreifen ist ein in der Weise der Reflexion sich vollziehendes Vorstellen von Allgemeinem.

Wie paßt mit dieser Charakteristik des Denkens zusammen, daß es keine unmittelbare Vorstellung, sondern Vorstellung einer Vorstellung ist? Die nähere Interpretation dessen, was ›Vorstellen von Allgemeinem‹ und was ›Reflexion‹ besagt, wird deutlich machen, inwiefern das *reflektierende Vorstellen* von Allgemeinem wesenhaft die *Vorstellung einer Vorstellung* ist, d. h. ein Urteilen, ein Begreifen, Verstehen. Nebenbei gesagt — Kant macht einen Unterschied zwischen Begreifen und Verstehen: »Vernunftbegriffe dienen zum *Begreifen*, wie Verstandesbegriffe zum *Verstehen* (der Wahrnehmungen).«[8] Beides aber — Begreifen wie Verstehen — ist ein Denken durch Begriffe, ein begriffliches Vorstellen. Dem Unterschied entsprechen nur verschiedene Arten von Begriffen: Vernunftbegriffe und Verstandesbegriffe. Hier aber kommt es uns zunächst nur auf den Begriff überhaupt an, und rein sprachlich werden wir alles begriffliche Vorstellen als Begreifen fassen dürfen. Wir fassen dagegen das Verstehen weiter und das Begreifen als begriffliche Erkenntnis enger — nicht jedes Verstehen ist schon ein Begreifen, es gibt auch ein vorbegriffliches Verstehen, das nicht identisch mit der Anschauung ist, obwohl diese als Fundament dazugehört.

Zur näheren Exposition des Wesens des Begriffs stellen wir vier Fragen: Was besagt ›Begriff‹ als *allgemeine Vorstellung*

[6] a. a. O. § 1, Cass. VIII, S. 399
[7] a. a. O. § 4, Cass. VIII, S. 401
[8] K. d. r. V. B 367, A 311

oder als Vorstellen von Allgemeinem? Was heißt ›Begriff‹ als *reflektierendes Vorstellen*, was ist das Wesen der Reflexion und der ihr zugehörigen Akte? Inwiefern deckt sich das reflektierende Vorstellen von Allgemeinem mit dem Denken als Urteilen im Sinne des Vorstellens einer Vorstellung, mit dem diskursiven Charakter des Denkens, inwiefern ist der Begriff als *reflektierte* Vorstellung eine repraesentatio *discursiva*? Worauf beruht der Begriff überhaupt im Unterschied zur Anschauung? Mit der Beantwortung dieser Fragen ist noch nicht geklärt, was ›reiner Begriff‹, ›Kategorie‹ besagt.

β) Der Begriff als allgemeine Vorstellung

Was besagt ›allgemeine Vorstellung‹, ›repraesentatio per notas communes‹? Der Begriff »ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist«[9]. Wenn also ein solches Gemeinsames vorgestellt wird, so liegt darin ausdrücklich oder nicht ein Bezug auf *mehrere* Gegenstände, beziehungsweise entsprechend zugehörige mehrere Anschauungen, d. h. Vorstellungen von Einzelnem. Aber im begrifflichen Vorstellen als repraesentatio per notas communes wird nicht etwa einfach eine Mehrheit von Gegenständen vorgestellt, sondern solches, was diesen mehreren *gemein* ist — und zwar gemein unbeschadet ihrer sonstigen Verschiedenheit. Was ihnen gemein ist und gemein soll sein können, das muß solches sein, darin sie — die einzelnen Gegenstände — als verschiedene gleichwohl übereinkommen, es muß etwas sein, mit Bezug worauf sie unter sich einig sind. Dieses, worin die mehreren über*ein* kommen, dieses *Eine*, ist demnach die Bestimmung eines jeden der mehreren. Das im begrifflichen Vorstellen Vorgestellte ist »eine Vorstellung, *sofern sie in verschiedenen enthalten* sein kann.«[10] Das »sofern« ist hier zu beachten: Es wird nicht einfach etwas vorgestellt, was am Ende auch anderen Gegenständen zukommt, von dem aber

[9] Logik § 1, Anm. 1, Cass. VIII, S. 399
[10] ebd.

jetzt nicht Kenntnis genommen wird, sondern der Begriff stellt etwas vor gerade *sofern* es in anderen enthalten ist. Das in anderen Enthalten-sein-Können, die ›Zukommlichkeit zu mehreren‹ also ist ein Charakter, der zu jeder Vorstellung als begrifflicher wesenhaft gehört. Der Begriff ist von Hause aus eine *allgemeine* Vorstellung — das Vorstellen von etwas im Sinn eines Einen, das mehreren *gemein* ist. Deshalb kann Kant mit Recht sagen: »Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden«[11]. Jeder Begriff qua Begriff ist durch den Charakter der möglichen ›Gemeinheit zu mehreren‹ des in ihm Vorgestellten ausgezeichnet. Freilich sind die Titel ›Allgemeinheit‹ und ›allgemein‹ irreführend, es kommt darin nicht deutlich zum Ausdruck, daß damit gedacht ist an das, *worin* mehreres übereinkommt, welches *Eine* als dieses den Mehreren *zugleich gemein* ist. Wir sprechen daher deutlicher — trotz andersartiger naheliegender Mißdeutung — vom Charakter der »*Gemeinheit*« des Begriffs. Diese »Gemeinheit« ist das, was einen Begriff überhaupt als spezifische Vorstellung, als Begriff *bestimmt*. Das Bestimmende nennt Kant die *Form*. Die »Gemeinheit« ist damit die Form des Begriffs.

Was aber mehreren je so und so sachhaltig bestimmten Gegenständen gemein ist, ist selbst ein bestimmtes Was, ein *Sachgehalt*. Zur »Gemeinheit« als *Form* des Begriffs gehört je ein *Gehalt* oder eine Materie. Daher heißt es im § 2 der Logik: »An jedem Begriffe ist *Materie* und *Form* zu unterscheiden. — Die Materie der Begriffe ist der *Gegenstand*, die Form derselben die *Allgemeinheit*.« Dem entspricht folgender Satz: »Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert.«[12] Diese Möglichkeit verlangt, daß der Begriff eine *Sachhaltigkeit* hat, aufgrund derer er in einer

[11] a. a. O. § 1, Anm. 2
[12] K. d. r. V. B 298, A 239

möglichen Beziehung zu einer bestimmten Sache steht. Die Rede von der Materie des Begriffs jedoch ist vieldeutig: Zunächst ist gegenüber der Form des Begriffs mit ›Materie‹ dasjenige gemeint, was in dem Einen, das mehreren zukommt, gedacht ist — der *Inhalt* des Begriffs. Kant versteht jedoch oft oder meistens unter ›Materie‹ die *Gegenstände* des Begriffs, auf die er beziehbar ist aufgrund seines bestimmten Inhalts, die Materie des Begriffs meint dann den Gegenstand, der durch den Begriff dieses bestimmten Inhalts bestimmbar ist. Das Fehlen dieser Unterscheidung bei Kant hat Schwierigkeiten zur Folge, z. B. hinsichtlich der Frage nach der objektiven Realität der Kategorien.

Daß die eben dargelegte Auffassung vom Wesen des Begriffs auch in der »Kritik« eine wesentliche Rolle spielt, ergibt sich aus folgendem Satz: »Eine Vorstellung, die als *verschiedenen* gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas *Verschiedenes* an sich haben«[13]. Mit der so charakterisierten Vorstellung ist nichts anderes als die ›allgemeine Vorstellung‹, das Vorstellen von Allgemeinem umschrieben. Der Begriff ist ein Vorgestelltes, das gedacht werden soll als Verschiedenem gemein — hier ist deutlich gesagt, daß der Charakter der »Gemeinheit« im Begriff ausdrücklich mitgedacht ist. Dieses, was gemein ist, kann dergleichen nur sein als das Eine einer Übereinkunft, und als dieses Eine wird es angesehen als zugehörig zu solchem, was — obzwar übereinkommend in dem Einen und sonach Gemeinen — gleichwohl »noch etwas Verschiedenes an sich« hat. Diese Stelle ist für spätere Betrachtungen wichtig, angedeutet mag nur sein: Sie bringt zum Ausdruck, wie das Eine als Gemeines wesenhaft den Bezug auf Mehreres in sich birgt — eine eigentümliche und zunächst dunkle Zusammengehörigkeit von Einheit und Mannigfaltigkeit. Kant sagt einmal in der Logik im § 110: »Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges *unter* sich, insofern es übereinstimmt, aber auch inso-

[13] a. a. O. B 134 Anm.

fern es verschieden ist.« Im Mannigfaltigen, das unter einem Begriff enthalten ist, liegt die Einheit einer einstimmigen Übereinkunft, von der zugleich das Mannigfaltige als Verschiedenes artikuliert wird. Der Begriff *begreift* mehreres unter sich — diesen *aktiven* Charakter im Begriff muß man heraushören, der im Gegensatz steht zur Rezeptivität. Im Begriff liegt erstens das aktive spontane Zu-greifen, zweitens das Um-greifen von Mehrerem, drittens das Unter-sich-Begreifen. Von diesem Verhältnis der Einheit als »Gemeinheit« zu Mehreren ist zu unterscheiden das Verhältnis der Einheit als Ganzheit zu den Teilen, von dem wir hinsichtlich des Raumes und der Zeit gehandelt haben — das Mehrere unter einem Begriff ist nicht Teil der Einheit eines Ganzen.

Nach dieser Klärung des Wesens des Begriffes als allgemeiner Vorstellung versuchen wir die zweite Frage zu beantworten.

γ) Der Begriff als reflektierendes Vorstellen; das Wesen der Reflexion und der ihr zugehörigen Akte

Das Bestimmende für das Wesen des Begriffs als Begriff ist seine *Form*, d. h. die »*Gemeinheit*«. Ob dieser Charakter das primär Bestimmende, d. h. die ursprünglichste Form des Begriffes ist, bleibt zunächst offen.

Der Begriff ist eine Art des Vorstellens im Unterschied vom Anschauen als Vorstellen. Zur Anschauung als unserer, als endlicher, gehört Rezeptivität, Affektion. Das begriffliche Vorstellen als Handlung des Denkens ist zwar auf Anschauung fundiert, aber in sich ist es spontan, d. h. was den Begriff als Begriff charakterisiert — die »Gemeinheit« —, entspringt der Spontaneität des Denkens. »Die Form eines Begriffes, als einer diskursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.«[14] »Gemacht« meint: gebildet, erzeugt. Was gehört nach Kant zu diesem Machen oder Bilden eines Begriffes?

[14] Logik, § 4 Anm.

Das freitätige Handeln des Denkens als Erkennen durch Begriffe bekundet sich in den Akten, durch die ein Begriff »der bloßen Form nach«[15], d. h. hinsichtlich seiner »Gemeinheit« entspringt. Aus diesen Akten muß verständlich werden, wie der Begriff als gemeine Vorstellung »auf mehrere Objekte kann bezogen werden«. In der Frage nach dieser zum Wesen des Begriffes gehörigen Beziehbarkeit auf Mehreres überhaupt ist völlig abgesehen davon, *was* da Mehreren gemein ist, von welcher Sachhaltigkeit und Seinsart die mehreren Gegenstände selbst sind. Es ist nur gefragt nach dem *Ursprung der Form des Begriffes als solcher*, nach ihr als einem *Gebilde* des Denkens. Das Problem ist der logische Ursprung des Begriffes. »Und es entsteht also hier die Frage: *welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen* oder — welches dasselbe ist — *zur Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören?*«[16] Kants Antwort lautet kurz: »Dieser *logische* Ursprung der Begriffe — der Ursprung ihrer bloßen Form nach — besteht in der Reflexion, wodurch eine mehreren Objekten gemeine Vorstellung (conceptus communis) entsteht, als diejenige Form, die zur Urteilskraft erfordert wird.«[17] *Die Reflexion ist mithin der Akt, der die »Gemeinheit« eines Begriffes*, also diesen seiner wesenhaften Form nach *konstituiert*.

Welches ist nun die Struktur der Reflexion selbst als Verhaltung? In welchem Zusammenhang von Verhaltungen oder Akten steht sie notwendig ihrem Wesen nach?

Wenn sich in der Reflexion primär der Gemeinheitsfaktor eines Begriffes ausbildet, so werden wir uns an diesen bereits geklärten Faktor halten und zurückfragen: Wie muß das Verhalten des Vorstellens qua Denken strukturiert sein, damit es dergleichen wie die besagte Gemeinheit auszubilden vermag? Diese Frage zwingt uns zugleich, der Struktur dieser Gemeinheit selbst — eindringlicher als bisher — nachzugehen.

[15] a. a. O. § 5 [16] ebd.
[17] a. a. O. § 5 Anm. 1

Mehrfach wurde schon darauf hingewiesen, daß diese Gemeinheit mit Bezug auf Mehreres darin gründet, daß dieses Mehrere *in etwas* übereinkommt. Das *Worin* die mehreren Gegenstände übereinkommen ist ein *Einiges*, Selbiges, und nur als dieses Eine, als diese bestimmte *Einheit*, kann es mehrere umgreifen, unter sich enthalten, kann es diesen gemein und so in ihnen enthalten sein. Die Gemeinheit *gründet demnach in dieser Einheit, und diese ist das Ursprüngliche*, ist das die Form des Begriffes qua Gemeinheit Bergende. Die *primäre* Form des Begriffes ist die Einheit, die gemein ist und Gemeinheit in sich birgt.

Das Mehrere muß — unbeschadet seiner Verschiedenheit — angesehen werden im Hinblick darauf, worin es übereinkommt. Diese Einheit, in der es übereinkommt, muß demnach als die *ursprüngliche* Form auch *primär und vor allem in den Blick* gebracht werden. Das will sagen: Das begriffliche, das begriffsbildende Vorstellen ist primär ein Hinblicken auf solche Gemeinheit bergende Einheit. Diese Einheit liegt als solche nicht schon in den einzelnen der mehreren Gegenstände, sondern diese Einheit — als Gemeinheit bergende — muß aus den einzelnen Gegenständen gleichsam herausgesehen und primär in den Blick gebracht und darin gehalten werden. *Dieses primäre Heraussehen* und *Hinblicknehmen auf die Gemeinheit-bergende Einheit* als Form des Begriffes ist das *Wesen des Aktes*, den Kant *Reflexion* nennt. Er charakterisiert diese in folgender Weise: Die Reflexion ist »die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können«[18], d. h. sie ist die Besinnung auf das, was Verschiedenes zu einigen vermag, sie ist das Heraussehen einer möglichen eine Gemeinheit bergenden Einheit. Die Reflexion ist sonach der zentrale Akt der Begriffsbildung, ihrem Wesen nach sind ihr aber noch bestimmte Akte vor- und nachgeordnet.

[18] a. a. O. § 6

Kant sagt in der Logik: »Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst untereinander vergleiche, bemerke ich, daß sie voneinander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter und dergleichen mehr; nun reflektiere ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahiere von der Größe, der Figur derselben usw.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.«[19] Das ist zwar eine naive und rohe Charakteristik der Begriffsbildung, und zwar ist es eine Charakteristik mehr der Ordnung ihres faktischen Vollzugs als des Bedingungszusammenhangs ihres inneren Aufbaus als solchen. Aber sie macht doch auf Wesentliches aufmerksam: Zwar sehen wir Gegenstände, die wir schon gleich »Bäume« nennen, zuvörderst aber vergleichen wir sie und bemerken ihre Verschiedenheit *in Ansehung* des Stammes z. B. Um die Verschiedenheit zu bemerken, müssen wir die vorgegebenen mehreren Gegenstände zuvor *ansehen auf* ihren Stamm, ihre Äste *hin*, wir müssen sie in bestimmter Richtung anvisieren, denn mehrere Bäume könnten wir auch ansehen auf ihren Standort hin, auf die Beschaffenheit des Bodens und dergleichen. Das Ansehen auf den Stamm, die Äste hin ist also ein *bestimmtes Hinblicknehmen*, ein freies und spontanes, so zwar, daß es das, worauf es *frei* hinblickt, aus dem anschaulich *Vorgegebenen selbst schöpft*. Also erst wenn wir zuvor die Gegenstände in bestimmter Weise ansehen auf etwas hin, können wir diese vergleichen, *komparieren*, erst dann können wir bemerken, daß sie *in dieser Hinsicht* verschieden sind.

Allem Vergleichen, und sei es noch so unmittelbar und roh, liegt schon ein vorgängiges Hinblicken auf solches zugrunde, woraufhin verglichen wird. Der Vollzug dieser Hinblicknahme braucht daher gar nicht ausdrücklich bewußt zu sein und ist es auch nicht, weil wir immer schon und ständig in solchen Vorblicken uns halten.

[19] a. a. O. § 6 Anm. 1

Aber wir wollen nun nicht einfach vergleichend die *Verschiedenheit* der Gegenstände feststellen, sondern »hiernächst« reflektieren »auf das, was sie unter sich *gemein* haben.« Aber hier zeigt sich wieder: Was sie gemein haben, ist nur bemerkbar, wenn wir sie nach bestimmten Hinsichten im Blick halten. Genauer: Wir sehen primär das, worin sie übereinkommen, worin sie einig sind, und erst diese Einheit ist der Grund dafür, daß sie etwas, dieses Eine nämlich, gemeinsam haben können. Dem Bemerken der Verschiedenheiten liegt schon die leitende Hinsicht zugrunde; im Umkreis dessen, woraufhin wir die mehreren Gegenstände im vorhinein ansehen, fassen wir die bestimmte Einheit, in der sie übereinkommen. Nur dieses Eine im Blick haltend können wir absehen von all dem, worin die Gegenstände hinsichtlich dieses Einen — ›Stamm‹ z. B. — in bestimmter Weise verschieden sind. Dieses Absehen-von nennt Kant *Abstrahieren.* Und so darf Kant sagen: »Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also *komparieren, reflektieren,* und *abstrahieren* können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung eines jeden Begriffes überhaupt.«[20]

Es ist wohl zu beachten, daß durch diese drei logischen Verstandesakte *die* Handlungen charakterisiert sind, durch die Begriffe *der Form nach,* d. h. als Begriffe welchen Inhalts immer, erzeugt werden.

Durch die nähere Klärung dieser Akte ist auch deutlich geworden, daß Komparation, Reflexion und Abstraktion nicht einfach nebeneinander gereiht sind und aufeinander folgen, sondern daß sie in einem Aufbauzusammenhang stehen. Unter diesen drei Akten hat die Reflexion eine zentrale und leitende Funktion, Komparation und Abstraktion stehen in ihrem Dienst. Denn primär ist die vorgängige Hinblicknahme auf das, mit Bezug worauf mehreres anschaulich Vorhandene als verschieden bemerkt werden soll. Erst von diesem Einen

[20] ebd.

der Übereinkunft her bestimmt sich das Verschiedene in seiner möglichen Verschiedenheit, so daß auf dem Grunde der Reflexion nunmehr ausdrücklich abgesehen werden kann von dem, »worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden«[21]. Im Aufbau der von Kant charakterisierten Handlung der Begriffsbildung ist die *Reflexion der tragende und bestimmende Akt*; die Komparation bereitet die Reflexion — obzwar nicht ohne sie — vor, die Abstraktion vollendet sie und schließt sie ab.

Aus der bisherigen Interpretation wird die Spontaneität dieser Akte deutlich und gerade die des Zentralaktes der Reflexion. Sie liegt in dem vorgreifenden Hinblicken auf das, woraufhin mehreres verglichen werden soll, genauer: Dieses vorgreifende Hinblicken-auf ist vorbereitet durch die Vergleichung, das Heraussehen der Einheit, in welcher das Mehrere als Verschiedenes übereinkommt.

Merkwürdig bleibt, daß Kant den Grundakt der Begriffsbildung, nämlich das vorgängige Heraussehen einer möglichen, Gemeinheit bergenden Einheit mit dem Namen ›*Reflexion*‹ belegt, denn Reflexion besagt wörtlich: Zurückbeugung. Worauf beugt das reflektierende Vorstellen zurück? Offenbar auf das vorstellende Verhalten selbst. Die Reflexion »hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um geradezu von ihnen einen Begriff zu bekommen[22]«. Geradezu auf die Gegenstände gerichtet ist einzig das Anschauen. Aber obzwar das Denken vom Anschauen verschieden ist, ist es doch fraglich, ob man es ›Reflexion‹ nennen kann in dem Sinne, daß das begriffliche Denken notwendig sich zurückbeugt auf das vorstellende Verhalten als Verhalten. Von einer Begriffsbildung, wie sie die positiven Wissenschaften vollziehen, gilt das gewiß nicht. Daß trotzdem das Denken ›Reflexion‹ genannt wird, ist nur geschichtlich verständlich zu machen. Zum Teil zeigt sich

[21] a. a. O. § 6
[22] K. d. r. V. B 316, A 260

hier der Einfluß des englischen Empirismus, zum Teil und hauptsächlich der Ansatz der neuzeitlichen Philosophie bei Descartes: Alles Ich-denke ist ein cogito me cogitare, ein um sich selbst wissendes Verhalten.

Aus dem Wort ›Reflexion‹ für den Grundakt der Begriffsbildung läßt sich gewiß nicht entnehmen, wie dieser zu verstehen ist. Wenn man jedoch einmal umgekehrt aus der Struktur des Denkens diesen Akt erläutert hat, dann kann man auch der Terminologie ein gewisses Recht zuweisen. Wir können sagen: Es kommt in ihr die Betonung der Spontaneität zum Ausdruck, der spezifische Handlungscharakter dieses Vorstellens. Inwiefern mit dem Ausdruck ›Reflexion‹ auch bewußterweise anklingt, daß dieses Vorstellen nie »geradezu« auf Gegenstände gerichtet ist, werden wir bei der Besprechung der folgenden Punkte sehen.

Noch befremdlicher und abweichender vom Sprachgebrauch ist die Kantische Verwendung der Titel ›Abstraktion‹ und ›abstrahieren‹. Traditionell gebraucht man bis zu Kant und auch wieder nach ihm und heute noch ›abstrahieren‹ in der Bedeutung: *etwas* abstrahieren, d. h. etwas wegziehen, ab- und herausziehen. Wenn man gemäß dieser Bedeutung sagt: Die Begriffsbildung beruht auf der Abstraktion des Allgemeinen — dann liegt darin, daß die Abstraktion eben das Herausnehmen der Einheitbergenden Gemeinheit aus den Mehreren als verschiedenen ist. ›*Abstraktion*‹ ist so meist der Titel für den Akt, den Kant mit ›*Reflexion*‹ bezeichnet. Die Abstraktion in diesem Sinne zu verstehen, ist das Übliche. Husserl hat im zweiten Band seiner »Logischen Untersuchungen« in dem Abschnitt über »Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien«[23] zum erstenmal in eindringlicher konkreter phänomenologischer Untersuchung ein philosophisches Verständnis für das Wesen der Begriffsbildung erzielt. Zu unserem jetzigen Thema ist besonders das

[23] Husserl, Log. Untersuchungen II/1, S. 106 ff.

Kapitel 6 des genannten Abschnitts heranzuziehen: »Sonderung verschiedener Begriffe von Abstraktion und Abstrakt.«[24]

Kant dagegen verändert die übliche Bedeutung des Ausdrucks ›abstrakt‹: »Man braucht in der Logik den Ausdruck *Abstraktion* nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: *etwas* abstrahieren (abstrahere aliquid), sondern *von etwas* abstrahieren (abstrahere ab aliquo).«[25] Für Kant ist die Abstraktion also nicht das Heraussehen der Einheit, sondern das Absehen von der Verschiedenheit, d. h. die Abstraktion ist nach ihm nicht der Grundakt der Begriffsbildung, sondern ein Akt, in dem sich die Reflexion gleichsam vollendet und ausbaut. »Durchs Abstrahieren *wird* kein Begriff.«[26] »Die Abstraktion ist nur die *negative* Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können«[27]. Ein *abstrakter* Begriff ist daher nicht ein *abstrahierter*, sondern ein *abstrahierender* Begriff. Ein Begriff ist um so abstrakter, um so mehr Bestimmungen und Unterschiede es sind, von denen er absieht. »Abstrakte Begriffe sollte man daher eigentlich *abstrahierende* (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstraktionen vorkommen ... Der abstrakteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von *Etwas*; denn das von ihm Verschiedene ist *Nichts* und hat also mit dem Etwas nichts gemein.«[28] Auf diese merkwürdigen abstraktesten Begriffe geht Kant in der »Kritik« ein im Anhang zur transzendentalen Analytik unter dem Titel »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe«[29]. Hier exponiert er auch die Idee einer transzendentalen Reflexion im Unterschied zu der logischen Reflexion, derjenigen also, die wir bisher als Grundakt der Begriffsbildung kennzeichneten. Die Aufklärung

[24] a. a. O. S. 216 ff.
[25] Logik, § 6, Anm. 2, Cass. VIII, S. 402
[26] a. a. O. § 6 Anm. 3
[27] ebd.
[28] a. a. O. § 6 Anm. 2
[29] K. d. r. V. B 316 ff., A 260 ff., vgl. besonders B 346 ff., A 290 ff.

dieser Idee der transzendentalen Reflexion wird uns später Gelegenheit geben, die philosophisch-ontologische Begriffsbildung zu kennzeichnen und im Zusammenhang mit einer Charakteristik der Reflexionsbegriffe ihr Verhältnis zu den reinen Verstandesbegriffen im Sinne der Kategorien zu bestimmen.

›Abstraktion‹ bedeutet also erstens im positiven Sinne das Heraussehen der Allgemeinheit und ist gemäß der Kantischen Terminologie gleichbedeutend mit ›*Reflexion*‹, zweitens bedeutet sie negativ das Ab- oder Wegsehen-von und entspricht dann der Auffassung Kants. Manche Logiker gebrauchen ›Abstraktion‹ in beiden Bedeutungen und nehmen den Ausdruck als Bezeichnung für die Akte der Begriffsbildung überhaupt.

Es wurde früher schon erwähnt, daß Kant die Logik Wolffs besonders schätzte: »Die allgemeine Logik von Wolff ist die beste, welche man hat.«[30] In seiner Philosophia rationalis sive logica § 716 ff. faßt Wolff ›abstractio‹ im Sinne von abstrahere communia und nennt an Akten der Begriffsbildung noch reflexio und determinatio. Er bestimmt sie jedoch in anderer Auffassung als Kant, so daß sich auch hier schon zeigt, wie Kant eben gerade durch das Vordringen in die transzendentale Logik, d. h. in die ontologische Dimension, in den Stand gesetzt wurde, die traditionelle Behandlungsart der Phänomene aufzudecken und ursprünglicher zu begründen.

Wiederholend sei noch einmal gesagt: Der Grundakt der Begriffsbildung ist nach Kant die Reflexion, das Heraussehen der Einheit, die Gemeinheit in sich birgt und so auf Mehreres bezogen ist.

δ) Die reflektierende Vorstellung als repraesentatio discursiva

Inwiefern deckt sich das reflektierende Vorstellen von Allgemeinem mit dem Denken als Vorstellen von Vorstellungen?

[30] Logik, Einleitung, Cass. VIII, S. 340

Inwiefern ist die reflektierende Vorstellung repraesentatio discursiva?

In der Reflexion sehen wir das Eine, in dem mehrere anschaulich gegebene Gegenstände — in Kants Rede mehrere Anschauungen, d. h. Vorstellungen — übereinkommen. Diese einzelnen gegebenen Vorstellungen oder Gegenstände können dann unbeschadet ihrer Verschiedenheit durch dieses Eine, d. h. den Gehalt des Begriffes, bestimmt werden. Es liegt hier demnach eine Bestimmung der Gegenstände vor, die sich nicht geradezu — in direkt und schlicht anschauendem Blick auf sie — vollzieht, sondern auf dem Wege über das Heraussehen einer begrifflichen Einheit, die mehreren gemein ist. Dieses *umwegige Vorstellen*, das die Allgemeinheit des Begriffs als Mittel braucht, *charakterisiert* das Denken, und d. h. die Erkenntnis durch Begriffe, *die Reflexion, als ein mittelbares Vorstellen.* Es nimmt den *Weg über* die begriffliche Einheit; diese muß jeweils *durchlaufen* werden, daher ist, so zeigten wir früher schon, das Denken als Reflexion *diskursiv.*

Diese Idee der Diskursion läßt sich jetzt noch vollständiger fassen: Das reflektierende Vorstellen nimmt nicht nur den Weg über die Gemeinheit bergende Einheit, sondern im Dienst der Reflexion steht, wie wir hörten, die *Komparation*, das *vergleichende Durchlaufen* der vorgegebenen einzelnen Gegenstände. Man pflegt das Wesen des Diskursiven zunächst einzig mit Rücksicht auf diese zur Begriffsbildung gehörige, aber nicht primär konstitutive Komparation zu umgrenzen. Der diskursive Charakter des Denkens liegt aber darin, daß es sich durch eine Reflexion konstituiert, der die Komparation vorgeordnet ist.

So ergibt sich: Weil das Bestimmende, die *Form des Begriffes*, in seiner Gemeinheit liegt, d. h. aber *in der charakterisierten Einheit gründet, diese jedoch primär aufgrund der Reflexion vorgängig herausgesehen werden muß*, dieses *vorgängige Heraussehen aber mitbestimmt ist durch Komparation, Durchlaufen, deshalb* ist der *Begriff als reflektierte Vor-*

stellung eo ipso auch *repraesentatio discursiva*, diskursive Vorstellung.

Wenn wir früher gesagt haben, daß das mittelbare diskursive Vorstellen, das Vorstellen von Vorstellungen, das Wesen des Denkens — und das heißt: seine Endlichkeit — kennzeichnet, so ist mit dem Aufweis des Zusammenhangs zwischen dem *diskursiven Charakter der Vorstellung* und der *Reflexion* zugleich sichtbar gemacht, *wie das begriffliche Vorstellen zum Wesen des Denkens gehört.* Denken ist die Erkenntnis durch Begriffe, genauer: die Konstitution einer Erkenntnis von seiten des Begriffs.

Auf die letzte Frage, worauf der Begriff im Unterschied zu der Anschauung beruhe, ist damit in gewisser Weise schon die Antwort gegeben. Trotzdem müssen wir den Zusammenhang von Denken und Begriff noch auf eine andere Weise verdeutlichen, die zugleich offenbar macht, daß die bisherigen Erörterungen über das Wesen des Begriffes nur einseitig formal angelegt waren, d. h. sich einseitig auf die Form des Begriffes und den Ursprung dieser Form bezogen.

ε) Die Begründung des Begriffs in der Funktion der Einheit, der Reflexion

Worauf beruht der Begriff im Unterschied von der Anschauung? Diese gründet in der *Affektion*, der Begriff beruht auf einer *Funktion.* Was heißt Funktion? Wie können wir das damit Gemeinte erläutern unter Beziehung auf das in den vorigen Punkten Erörterte?

Wenn sich der Begriff der Form nach in der Reflexion konstituiert und andererseits auf Funktion beruhen soll, dann müssen Reflexion und Funktion in sich zusammenhängen, wenn nicht gar dasselbe meinen. Die Reflexion ist das Heraussehen einer Einheit, in der das vorgegebene Mehrere übereinkommt, also ist die Reflexion eine Art von Vereinigung der Mehreren auf diese Einheit hin — beziehungsweise von dieser Einheit her. Die *Reflexion fungiert demnach in der Weise der*

Einigung, sie enthüllt das Eine als möglichen Grund, in dem Mehreres übereinkommt, so daß mit Hilfe der so gewonnenen Einheit eine *Beziehung* auf Mehreres sich ausdrücklich konstituiert. Diese Gemeinheit in sich bergende *Einheit des Begriffs* aber, die in der genannten *Einigung gründet*, ist dasjenige, was die mehreren Vorstellungen — und zwar jede von ihnen — *bestimmt*. Mit anderen Worten: Dieses *Bestimmende* ist von den einzelnen Gegenständen *aussagbar*, es ist ein mit Bezug auf die Gegenstände als Subjekte mögliches *Prädikat*. Die Funktion, in der der Begriff seiner Form nach gründet, *ermöglicht als Funktion der Einigung* zugleich die *Prädizierung des Begriffes* von einzelnen Gegenständen.

Die Funktion der Einigung, die Reflexion, ist nichts anderes als das *Urteil*, d. h. wiederum derselbe Verstand, der bald als Vermögen der Begriffe, bald als Vermögen der Urteile charakterisiert wird. Der Begriff ist ein mögliches Prädikat in einem Urteil. In jedem Urteil ist umgekehrt ein Begriff, der für viele Vorstellungen gilt — d. h. eine Vorstellung mit dem Charakter der »Vielgiltigkeit« — und unter diesen vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann *unmittelbar* auf den Gegenstand bezogen wird, d. h. eine Anschauung ist[31].

Die Funktion aber, auf der der Begriff der Form nach beruht, und die das Urteil als Urteil konstituiert, ist »die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.«[32] Die Einheit der Handlung ist eine Einigung als Handlung dergestalt, daß sich in dieser Einigung die Einheit heraushebt, die der Grund der Möglichkeit der Gemeinheit des Begriffes — seiner Vielgültigkeit und Prädizierbarkeit — ist. »Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit« — *Funktionen der Reflexion*.

Dieser Erklärung des Urteils in der »Kritik« entspricht die Auffassung in der Logik. »Ein Urteil ist die Vorstellung der

[31] K. d. r. V. B 93, A 68
[32] ebd.

Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen«[33], d. h. die Vorstellung der Gemeinheit bergenden Einheit, worin mehrere Vorstellungen übereinkommen. Hierbei wird noch ganz vom Inhalt der Urteile abgesehen und nur entsprechend wie bei dem Begriff eine formale Charakteristik gegeben.

»Zu jedem Urteile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, *Materie* und *Form*. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtseins im Urteile verbundenen Erkenntnissen besteht die *Materie*; — in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche [qua verschiedene], zu *einem* Bewußtsein gehören, die *Form* des Urteiles.«[34] Hier ist angedeutet, daß es mannigfache Weisen gibt, in denen die Einheit einer Einigung sich bestimmt. Das Urteil der Form nach kann sich abwandeln in verschiedenen Formen qua Modi der Einigung, des Fungierens der Reflexion. Es ist von zentraler Wichtigkeit, den Zusammenhang gegenwärtig zu halten von der Reflexion als Grundakt der Begriffsbildung und der Funktion der Einheit als Grundakt des Urteils: beides ist identisch.

Die Erörterung des allgemeinen formalen Wesens des Begriffes verschafft die Erkenntnis des unmittelbaren Strukturzusammenhanges zwischen Begriff und Urteil. Der Begriff, dessen Form in der Einheit gründet, verdankt seine Genesis dem Urteil als Funktion der Einigung. Die Herausstellung dieses Zusammenhangs ist, wie sich zeigen wird, von ausschlaggebender Bedeutung für die Aufgabe und die Methode der transzendentalen Analytik der Begriffe.

[33] Logik § 17
[34] a. a. O. § 18

§ 19. Aufgabe und Vorgehen der transzendentalen Analytik der Begriffe

Die Aufklärung des allgemeinen Wesens des Begriffes folgte einer kurzen Erläuterung der Idee der transzendentalen Analytik, der wiederum eine Kennzeichnung des formalen Begriffs der Analytik vorangestellt wurde. All das dient zur Vorbereitung der Frage: Welches ist die Aufgabe und das Vorgehen der *transzendentalen Analytik der Begriffe als der Untersuchung des Denkens*, die der *transzendentalen Ästhetik* als Untersuchung der Anschauung *entsprechen soll?*

a) Die Fragerichtung der transzendentalen Analytik der Begriffe

Transzendentale Analytik bedeutet Ursprungsenthüllung, und zwar die Enthüllung des Ursprungs reiner Verstandesbegriffe aus dem reinen Verstandesvermögen selbst. Zu beachten ist, daß es sich jetzt um die Frage des *vollen* Ursprungs von Begriffen als solchen handelt, nicht mehr wie in der vorigen Betrachtung um den rein logischen Ursprung der *Form* von Begriffen. Es handelt sich um den Ursprung der reinen Verstandesbegriffe aus dem reinen Verstandesvermögen nicht nur der Form, sondern auch dem *Inhalt* nach. Der Inhalt ist das am Begriff, aufgrund dessen er eine bestimmte Beziehung auf den Sachgehalt von Gegenständen hat. Der *Inhalt* des Begriffs ist die *Realität* des Begriffs, denn diese meint nicht die Art seines Vorkommens, sondern seinen Wasgehalt. Aufgrund dieser Realität hat der Begriff eine mögliche Beziehung auf den Gegenstand, auf das Objekt, und aufgrund dieser Beziehung können Begriffe eine objektive Realität haben, als Sachbestimmung einem Objekt zugehören.

Bei der Frage nach dem Ursprung reiner, d. h. apriorischer, erfahrungsfreier Verstandesbegriffe handelt es sich um den

Ursprung eines Begriffsinhaltes, der nicht auf dem Wege der Erfahrung aus bestimmten anschaulichen Gegenständen geschöpft ist, sondern um einen Begriffsinhalt, der vor aller Erfahrung und für alle Erfahrung aus dem reinen Denken als solchem entspringt und gleichwohl die Gegenstände, das Seiende bestimmt. Daß die Form jedes Begriffs überhaupt, der Charakter der Gemeinheit und Einheit, sich in den rein logischen Akten der Komparation, Reflexion und Abstraktion konstituiert, wurde deutlich. Aber wie sollen aus reinen Denkakten Begriffe sogar bestimmten Inhalts entspringen, und zwar solche, die die Gegenstände der Erfahrung notwendig und durchgehend bestimmen? Die Frage ist: Gibt es solche Begriffe, die ihrem Inhalt nach a priori entspringen und a priori auf Gegenstände als deren Bestimmungen sich beziehen? *A priori* auf Gegenstände sich beziehen heißt: *transzendental* oder *ontologisch.* Gibt es demnach Begriffe transzendentalen oder ontologischen Inhalts, und wie sind sie selbst in ihrem apriorischen Ursprung zu enthüllen? Wie können Begriffe einen transzendentalen Inhalt haben?

Damit wir diese Frage in ihrer vollen grundsätzlichen Bedeutung gegenwärtig haben, wird es gut sein, erneut mehrfach Gesagtes zu wiederholen: Das Problem der »Kritik« ist die Möglichkeit und die Grundlegung der ontologischen Erkenntnis, d. h. einer solchen, die bezüglich des Seienden im vorhinein vor aller Erfahrung und für die Erfahrung von Seiendem dessen Seinsverfassung erkennt. Problem ist die synthetische, d. h. sachhaltige, aber apriorische Erkenntnis. Sachhaltige Erkenntnis beruht auf dem Zusammen von Anschauung und Denken, Denken ist Erkenntnis durch Begriffe, und zwar so, daß durch diese Begriffe die Anschauung selbst als das Zugrundeliegende bestimmt und so verständlich gemacht wird. Reine sachhaltige Erkenntnis beruht auf dem Zusammen von reiner Anschauung und reinem Denken durch reine Begriffe. Also bedeutet die Frage nach dem Ursprung von Begriffen, die einen transzendentalen Inhalt haben, die

Frage nach dem zweiten Grundelement der synthetischen Erkenntnis a priori.

Wie können Begriffe einen transzendentalen Inhalt haben, wie sind Begriffe möglich, deren Inhalt a priori gegeben ist? *Wie kann der Ursprung solcher Begriffe und wie diese selbst enthüllt werden?* Da der Inhalt, der Sachgehalt der Begriffe, auch als Realität bezeichnet wird, kann die Frage auch lauten: Wie können Begriffe eine Realität haben, die nicht auf der empirischen Anschauung der so und so beschaffenen Gegenstände beruht? Zum Begriff des ›transzendentalen Inhalts‹ sei noch gesagt: Als Begriffsinhalt, d. h. als Denkinhalt, ermöglicht er die denkmäßige apriorische Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände und betrifft diese Beziehung-auf.

Offenbar reicht für die geforderte Ursprungsenthüllung die allgemeine formale Logik nicht aus, denn sie sieht gerade ab von der Wesensverfassung des Denkens, sich auf Gegenstände zu beziehen in der Weise, daß es sie begrifflich bestimmt. Wenn sich die Frage jetzt auf den Ursprung der Begriffe transzendentalen Inhalts richtet, dann heißt das: Begriffe, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, die a priori Gegenstände bestimmen, verständlich zu machen.

Die formale Logik vermag diesen Ursprung der reinen apriorischen Begriffe dem Inhalt nach nicht zu enthüllen; daher weist Kant in seiner Vorlesung über allgemeine und formale Logik nur beiläufig auf diese reinen Verstandesbegriffe hin und sagt dabei ausdrücklich und mehrfach, das Problem ihres Ursprungs gehöre in die Metaphysik, d. h. in die Ontologie — wir würden sagen: in die Fundamentalontologie. Im § 3 der Logik heißt es: »Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder ein *reiner* Begriff (vel empiricus vel intellectualis). — Ein *reiner* Begriff ist ein solcher, der . . . dem Verstande entspringt.« »Die Realität dieser [empirischen] Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung [Erfahrung von bestimmtem Wirklichen], woraus sie, ihrem Inhalte nach,

geschöpft sind.«[1] »Ob es aber *reine Verstandesbegriffe* (conceptus puri) gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muß die Metaphysik untersuchen.«[2] »Alle Begriffe sind *der Materie nach* entweder *gegebene* (conceptus dati) oder *gemachte* Begriffe (conceptus factitii). — Die ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben. Alle *empirisch* oder a posteriori gegebenen Begriffe heißen *Erfahrungsbegriffe*, a priori gegebene *Notionen*.«[3] Dieselbe Charakteristik gibt Kant in der »Kritik«: »Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder *reiner Begriff*, und der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio.«[4]

Die Notionen sind als conceptus dati a priori hinsichtlich ihres Ursprungs Problem der transzendentalen Analytik. Wo ist nun aber der Ursprungsort dieser reinen Begriffe? Im Verstandesvermögen selbst. Dann soll dieses also nicht nur die Form für jeden Begriff überhaupt hergeben, sondern bezüglich der reinen Begriffe auch den Inhalt. Daher wird es notwendig sein, wenn diese Verstandesbegriffe aus dem Verstandesvermögen entspringen, über das hinaus, was wir von ihm sagten, es noch ursprünglicher zu fassen, so daß aus dem radikaler enthüllten Verstandesvermögen der Ursprung der Notionen offenbar wird.

Es handelt sich um den Ursprung eines *Mannigfaltigen* von solchen reinen Begriffen, nicht um diesen oder jenen. Es genügt also nicht einfach, zufällig solche aufzugreifen und zu sammeln, sondern wir wissen: Der reine Verstand ist eine geschlossene, sich selbst genugsame Einheit; die reinen Verstandesbegriffe machen demnach ein geschlossenes, in sich gegliedertes System aus. Wie vermögen wir den Ursprung dieser Notionen nicht nur

[1] Logik, § 3 Anm. 1
[2] ebd.
[3] a. a. O. § 4
[4] K. d. r. V. B 377, A 320

überhaupt zu enthüllen, sondern wie können wir ihn so enthüllen, daß wir dabei nach einem Prinzip verfahren und so uns der Vollständigkeit der Notionen und ihres systematischen Zusammenhangs versichern? *Wie erhält die Aufgabe der transzendentalen Analytik der Begriffe als systematisch transzendentale Ursprungsenthüllung aller reinen Verstandesbegriffe eine sichere methodische Leitung?* Oder in Kants Formulierung: Welches ist der »Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe«? Die Beantwortung dieser Frage, die Herausstellung des Leitfadens für die Ursprungsenthüllung der Notionen ist das Thema des ersten Hauptstückes der transzendentalen Analytik der Begriffe[5].

Dieses erste Hauptstück zerfällt in drei Abschnitte: 1. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt[6]; 2. Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen[7]; 3. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien[8]. Kant hat in der zweiten Ausgabe diesen letzten Abschnitt von der Seite B 109 an um die §§ 11 und 12 erweitert. Von diesen drei Abschnitten des ersten Hauptstücks ist der dritte der zentrale. Der erste Abschnitt behandelt im wesentlichen das, was wir im vorstehenden ausführlicher als Kant selbst erörtert haben auf dem Wege der Aufklärung des Wesens des Denkens als Erkenntnis durch Begriffe und der Kennzeichnung der logischen Form des Begriffes. Daß der erste Abschnitt auf das eigentliche Problem des transzendentalen Ursprungs der Begriffe nur vorbereitet, bekundet sich darin, daß Kant in der zweiten Ausgabe die Paragrapheneinteilung erst vom zweiten Abschnitt an einführt.

Zuerst gilt es, einen Überblick über die Problematik des ersten Hauptstückes zu gewinnen und zugleich daraus zu entwickeln, in welcher Weise sich das zweite Hauptstück und in

[5] K. d. r. V. B 91–116, A 66–83
[6] a. a. O. B 92, A 67
[7] a. a. O. B 95, A 70
[8] a. a. O. B 102, A 76

welcher Gliederung es sich anschließt. Erst nach diesem Gesamtüberblick über die transzendentale Analytik der Begriffe versuchen wir eine genauere Interpretation der wesentlichen Stücke.

b) Das a priori gegenstandsbezogene Denken als möglicher Ursprungsort der Kategorien

Das Problem des ersten Hauptstücks der transzendentalen Analytik der Begriffe ist die Herausstellung des »Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe«. Bezüglich dieses Vorhabens wissen wir schon ein Mehrfaches: Da es sich erstens um den Ursprung der reinen Begriffe aus dem *reinen Verstandesvermögen* handelt, muß sich offenbar die Ursprungsenthüllung an dieses *Verstandesvermögen* halten. Da es sich zweitens um den Ursprung bestimmter Begriffe handelt, nämlich solcher, deren *Inhalt* und zwar *a priori* gegeben sein soll, können wir uns nicht so wie die formale Logik an das Verstandesvermögen halten, die gerade von der Beziehung auf Gegenstände absieht, denn der Inhalt von Begriffen ist immer — sei er a priori oder a posteriori — Beziehung auf den Gegenstand. Für die Ursprungsenthüllung der reinen Verstandesbegriffe als bestimmter inhaltlicher ist nicht nur der Rückgang auf das reine Verstandesvermögen notwendig, sondern der Rückgang auf das *reine gegenstandsbezogene Verstandesvermögen.* Aber drittens ist diese Beziehung des Verstandes auf Gegenstände nicht gemeint im Sinne und innerhalb einer empirischen Erkenntnis, gefragt ist nach einer *solchen Beziehung des Denkens auf Gegenstände, die diese* nicht als bestimmte Erfahrungsgegenstände, sondern *a priori als Gegenstände begrifflich bestimmt. Das reine Verstandesvermögen als a priori auf Gegenstände bezogenes* ist der Ursprungsort für die Begriffe transzendentalen Inhalts.

Wir hörten aber: Das logische Wesen des Verstandes, die bloße Funktion der Einigung, ist nicht ablösbar von seinem

transzendentalen Wesen, d. h. der Gegenstandsbezogenheit. Ein und dieselbe Handlung des Verstandes ist *Vorstellung einer Vorstellungsverbindung* und zugleich *gegenstandsbezogen*. Die *formale* Logik sieht zwar methodisch ab von der Untersuchung der Gegenstandsbezogenheit des Denkens, aber sachlich verbleibt diese dem Denken trotz des methodischen Absehens. Umgekehrt: Wenn jetzt in der *transzendentalen* Analytik nach dem apriorischen Ursprung der reinen Verstandesbegriffe nach Form und Inhalt aus dem Verstandesvermögen gefragt wird, dann muß dieses offenbar in seiner *Gegenstandsbezogenheit* untersucht werden, denn nur aus ihr kann ein Inhalt entspringen — als dieses gegenstandsbezogene ist es aber zugleich auch *Vorstellung einer Verbindung von Vorstellungen*. Merkwürdig ist freilich, daß für Kant der Verstand in rein logischer Hinsicht gleichsam der primäre, der ursprünglichere Verstand ist. Daß der rein logische Verstand für Kant ›apriorischer‹ ist als der Verstand in seiner Gegenstandsbezogenheit, hat seinen Grund in einem traditionellen Motiv der Philosophie: Das cogito rein für sich ist das Ursprünglichste und primär gegebene, und mit der Thematisierung der Gegenstandsbezogenheit gehe ich schon über das ursprünglich Gegebene hinaus. Obzwar Kant die wesenhafte Dienststellung des Denkens und seine Gegenstandsbezogenheit sieht, faßt er doch gerade wieder das Denken als ursprünglicher a priori als die Anschauung, statt diese — die Zeit — als apriorischer gegenüber dem Denken zu nehmen. Das bedeutet die Verkennung der primären Transzendenz.

c) Die Kategorien als Reflexionsbegriffe; der Zusammenhang zwischen den Urteilsformen als Modi der Einigung und den Kategorien als Modi der Einheit

Der Inhalt der reinen Verstandesbegriffe muß auf irgendeine Weise aus dem reinen Verstandesvermögen entspringen.

Daher gilt es, dieses möglichst ursprünglich zu fassen und zu fragen, ob es seinem Wesen nach *verschiedene* reine apriorische Begriffe aus sich hergibt. Soll das möglich sein, dann muß das reine Verstandesvermögen offenbar selbst in dem, was sein Wesen bestimmt, *vielfältig* sein.

Was ist das Wesen der Verstandeshandlung, des Urteils, so zwar, daß aus ihr überhaupt Begriffe – zunächst der Form nach – entspringen können? Das Wesen des Begriffes selbst ist Einheit, die eine Gemeinheit in sich birgt. Das Wesen der Verstandeshandlung ist, als Einigung zu fungieren. Wenn man also zu zeigen vermag, daß der Verstand als Handlung der Einigung in *verschiedener Weise einigen kann*, und man demnach diese verschiedenen Funktionen der Einheit *systematisch* darstellt, dann gewinnt man einen systematischen Überblick über das Ganze des reinen Verstandes und das, was er a priori vermag. Und es wird mit Rücksicht auf das so enthüllte *systematische Ganze der möglichen Funktionen der Einigung* zu fragen sein, ob nicht aus dieser Mannigfaltigkeit der verschiedenen Weisen der Einigung eine *Mannigfaltigkeit von verschiedenen Begriffen entspringt.* Zwar hörten wir, daß die *logische* Funktion der Einigung nur die Ursprungsquelle der *Form* des Begriffs ist, aber wenn es verschiedene Weisen der *Einigung* im Urteil gibt, dann liegt in dieser Mannigfaltigkeit von Einigungsweisen doch zum mindesten eine Vorzeichnung für eine Mannigfaltigkeit verschiedener *Einheiten*, die Begriffe konstituieren. Vielleicht sind gerade diese mannigfaltigen Einheiten in ihrer Bestimmtheit dasjenige, was den verschiedenen empirischen Begriffen als jeweilige bestimmte Weise der Einheit zugrundeliegt, so daß am Ende gerade diese verschiedenen Weisen der Einheit den Inhalt der reinen Begriffe ausmachen. So öffnet sich ein wichtiger Horizont: Aus den verschiedenen Funktionen der Einigung als den möglichen Weisen der Verstandeshandlung ist eine je entsprechende Mannigfaltigkeit von Einheiten abzuleiten. Die Bestimmung dieser apriorischen Einheiten selbst als rein begrifflicher ergäbe

dann die reinen Verstandesbegriffe, die also die a priori möglichen und aus der Verstandeshandlung entspringenden Weisen der Einheit zum Inhalt haben als mögliche apriorische Formen für empirische Begriffe. Die Urteile sind demnach der Boden, aus dem die systematische Tafel der Kategorien zu schöpfen ist — die Urteilstafel ist der Ursprungsort der Kategorientafel. Damit ist zunächst der innere Zusammenhang des zweiten und des dritten Abschnitts des ersten Hauptstücks der transzendentalen Analytik aufgezeigt. Weil aber das Denken gegenstandsbezogen ist, kann diese Ursprungsenthüllung der Kategorien nicht die ganze und nicht die primäre sein.

Unter den Reflexionen Kants aus seinem handschriftlichen Nachlaß gibt es eine, die die eben charakterisierten Zusammenhänge scharf beleuchtet. Man versteht sie freilich nur, wenn man, wie wir getan, konkret den Zusammenhang der transzendentalen Logik mit der formalen ans Licht bringt und die Einwirkung der formalen Logik auf die transzendentale deutlich macht. Die Reflexion lautet: »Alle Begriffe überhaupt, von woher sie auch ihren Stoff nehmen mögen, sind reflectierte, d. i. in das logische Verhältnis der Vielgiltigkeit gebrachte Vorstellungen. Allein es gibt Begriffe, deren ganzer Sinn nicht andres ist, als eine oder andre Reflexion, welcher vorkommende Vorstellungen können unterworfen werden. Sie können Reflexionsbegriffe (conceptus reflectentes) heißen; und weil alle Art der Reflexion im Urteile vorkommt, so werden sie die bloße Verstandeshandlung, die im Urteile auf das Verhältnis angewandt wird, absolut in sich fassen, als Gründe der Möglichkeit zu urteilen.«[5]

Wir versuchen, diese Sätze aufgrund des früher Gesagten zu erläutern. »Alle Begriffe überhaupt . . . sind reflectierte . . . Vorstellungen«, d. h. sie sind ein Vorgestelltes, das den Charakter der Gemeinheit mit Bezug auf Mehreres hat, denn die Einheit einer solchen Gemeinheit wird durch Reflexion herausgesehen. Alle Begriffe sind durch die *Reflexion* konstituiert,

[5] Reflexionen II, 554

so daß sie, damit durch die *Gemeinheit* konstituiert, »das logische Verhältnis der Vielgiltigkeit« in sich tragen. »Allein es gibt Begriffe . . .« — damit wird jetzt vom Begriff überhaupt zu einer besonderen Klasse von Begriffen übergegangen, zu solchen also von bestimmtem Inhalt. Es gibt Begriffe, sagt Kant, deren ganzer Inhalt nichts anderes ist »als eine oder andre Reflexion«. Reflexion ist das in der Einigung sich vollziehende Heraussehen der Einheit. Es gibt also Begriffe, die nur eine solche zu einer Weise der Reflexion, der Einigung, gehörige Einheit zum Inhalt haben. Unter solche Einheiten der verschiedenen Weisen der Reflexion können ihrerseits nun wieder ganz verschiedene Inhalte — empirische Anschauungen — gebracht werden. Diese Begriffe, die lediglich die je einer möglichen Weise der Reflexion zugehörige Einheit zum Inhalt haben, nennt Kant hier »Reflexionsbegriffe«. Das ist ein Sprachgebrauch, der sich in der »Kritik« nicht findet, dort besagt ›Reflexionsbegriff‹ etwas anderes, wenn auch ganz und gar nichts von dem hier Gemeinten Disparates, wie wir noch sehen werden.

Diese Reflexionsbegriffe sind *reflektierende* Begriffe; vorher hörten wir: Jeder Begriff ist qua Begriff eine *reflektierte Vorstellung* — in und durch Reflexion sich konstituierend. Jetzt heißt eine eigene Art von Begriffen zugleich *›reflektierende* Begriffe‹, mit welchem Ausdruck solche *reflektiven Vorstellungen* gemeint sind, *die selbst eine Reflexion vorstellen* und zum Inhalt haben: Begriffe also, die nicht nur selbst durch Reflexion entstehen, sondern eine Reflexion als solche begreifen und als dieses Begreifen eines Reflektierens dieses a priori vollziehen. ›Reflektierte Vorstellungen‹ sind demnach alle Begriffe qua Begriff, ›reflektierende Begriffe‹ sind bestimmte reflektive Vorstellungen, die eine Reflexion vorstellen und die je zu ihr gehörige Einheit zum Inhalt haben.

Alle Reflexion kommt im Urteile vor, d. h. die möglichen Weisen der Urteile als Funktionen der Einigung sind mögliche Weisen der Reflexion und der zugehörigen Einheit. Diese

reflektierenden Begriffe werden also »absolut in sich fassen« die bloße Verstandeshandlung, die Einigung, d. h. die dieser je zugehörige Einheit. Diese Weisen der Einheit, die den Weisen der Einigung, der Reflexion, entsprechen, sind das, was diese reflektierenden Begriffe »in sich fassen«, zum Inhalt haben. Diese Inhalte dieser Begriffe sind »die Gründe der Möglichkeit zu urteilen«, denn das Urteilen als Einigung von vorgegebenen mannigfaltigen Vorstellungen bedarf als Einigung ja des Hinblicks auf eine Einheit, hinsichtlich der geeinigt wird. Diese Einheiten sind der tragende und bestimmende Grund der Möglichkeit der Funktionen der Einigung, d. h. der Urteile.

So macht diese unerhört präzise Überlegung Kants den ausgezeichneten Charakter bestimmter Begriffe deutlich, die die Form der Reflexion zum Inhalt haben, d. h. Einheiten überhaupt. Diese von Kant hier sehr plastisch *›reflektierende Begriffe‹* genannten Begriffe sind nichts anderes als die *reinen Verstandesbegriffe*, d. h. diejenigen, die a priori ihren Inhalt aus der reinen Verstandeshandlung und ihren möglichen Abwandlungen selbst schöpfen. Wir sehen jetzt etwas sehr Wesentliches: daß in der Tat die Möglichkeit besteht, aus der *logischen* Funktion der Verstandeshandlungen, aus ihrer Mannigfaltigkeit, vor aller Erfahrung *reine apriorische Inhalte zu gewinnen.* Diese reinen Verstandesbegriffe haben zum Inhalt je eine Einheit, die als Grund der Möglichkeit von Einigung je einer möglichen Weise von Einigung, von Reflexion, von Urteil, zugeordnet ist. So viel *Weisen der Einigung* — d. h. so viel *Weisen des Urteilens* — so viel *Modi der Einheit*, so viel Begriffe solchen Inhalts — so viel *reine Verstandesbegriffe.*

d) Das notwendige Bezogensein der Kategorien auf die Zeit

Noch fehlt ein wesentliches Stück zur Aufklärung dieser Begriffe, und es fehlt damit auch noch etwas, was dazu gehört, um den *Ursprung* dieser reinen Verstandesbegriffe ihrem

vollen Wesen entsprechend völlig freizulegen, d. h. um den Leitfaden der Enthüllung der reinen Verstandesbegriffe, ihrer zureichenden Bestimmung und Begründung, zu sichern.

Aus den möglichen Abwandlungen des Urteils als Funktion der Einigung sollen die zugehörigen Einheiten abgelesen werden als der Gehalt der reinen Verstandesbegriffe. Allein aber aufgrund ihres *Inhalts* haben Begriffe eine *Gegenstandsbezogenheit.* Wenn nun die *Funktion der Einigung* jeweils die Einheit als *Inhalt* eines reinen Verstandesbegriffs *hergeben soll,* dann muß diese Funktion der Einigung selbst irgendwie *gegenstandsbezogen* sein. Methodisch besagt das: Es muß nachgeforscht werden, ob und inwiefern die Funktion der Einigung, die Handlung des Denkens, gegenstandsbezogen ist.

Wenn aber das Denken, die Funktion der Einigung, überhaupt *gegenstandsbezogen* soll sein können, dann nur so, daß es als mittelbares Vorstellen auf die *Anschauung gegründet* ist und in deren Dienst steht, d. h. primär von der Anschauung bestimmt wird. Die reine apriorische Gegenstandsbezogenheit der Funktionen der Einigung als solcher kann also nur darin gründen, daß sie als solche des *Denkens* notwendig eine *Angewiesenheit auf Anschauung* in sich tragen, aus der sie *primär* ihren *Inhalt* schöpfen. Demnach kann der Inhalt der reinen Verstandesbegriffe primär nur seinen Ursprung in einer Anschauung haben, obzwar die Einheiten, die den Funktionen der Einigung, den Weisen des Urteils, zugehören, in sich eine gewisse formale Vorzeichnung für diesen Inhalt enthalten. Und zwar muß der aus dem gegenstandsbezogenen — d. h. anschauungsbezogenen — reinen Denken *rein*, erfahrungsfrei *entspringende Verstandesbegriff aus einer Anschauung entspringen*, die nicht empirisch, sondern ihrerseits ebenfalls *rein* ist. Da es sich ferner um reine Verstandesbegriffe handelt, die a priori *jeden Gegenstand als solchen* — nicht als diesen oder jenen — bestimmen sollen, muß die reine Anschauung, der sie ursprünglich ihren Inhalt verdanken, eine solche sein, in deren Horizont vorgängig *alle* empirischen Gegen-

stände, *alle* Erscheinungen geschaut werden. *Diese reine Anschauung* aber, in deren Horizont vorgängig alles begegnende Vorhandene sich zeigt, das physische sowohl als das psychische, *ist die Zeit.* Die Funktionen der Einigung als Modi der reinen Denkhandlung als solcher müssen — als a priori bezogen auf *Anschauung* — ihrem Wesen nach bezogen und gegründet sein auf die *Zeit.*

Erst wenn es gelingt, das reine Verstandesvermögen sowohl in seiner *ursprünglichen Funktion* — als Handlung der Einigung und Reflexion — zu enthüllen als auch es auseinanderzulegen hinsichtlich der *systematischen Ganzheit* der möglichen Abwandlungen dieser Funktion, und wenn es ferner in eins damit gelingt, diese Funktionen der Einigung in ihrer wesenhaften *Bezogenheit auf die reine Anschauung der Zeit* ans Licht zu bringen — erst dann ist die Basis gewonnen, um aus dem so allseitig in seinem vollen Wesen geklärten reinen Denken den Ursprung der reinen Verstandesbegriffe — ihrem Inhalt nach — zu enthüllen. Der Ursprungsort von Begriffen kann überhaupt nicht nur und primär im Verstande liegen, sondern im anschauungsgegründeten und anschauungsgeführten Verstand, oder anders formuliert: Gerade wenn und weil die Begriffe ihren Ursprung im Verstandesvermögen haben, entspringen sie — wegen der Mittelbarkeit des Verstandes — auch und primär aus der Anschauung. Die Kategorien haben einen Doppelursprung: Qua notiones entspringen sie aus den Funktionen der Einigung, qua γένη τοῦ ὄντος aus dem reinen Bilde der Sinnlichkeit, der Zeit.

Die transzendentale Analytik der reinen Verstandesbegriffe hat damit zunächst eine doppelte Aufgabe: *Erstens* muß gezeigt werden, welches die *Funktionen der Einigung*, der Reflexion sind, d. h. die möglichen Formen der Urteile, denen je eine spezifische Einheit als Grund ihrer Möglichkeit zugehört, und welches diese *Einheiten* als mögliche Inhalte der *reinen Verstandesbegriffe* selbst sind. *Zweitens* ist zu zeigen — sofern es *reine* Verstandesbegriffe sein sollen —, daß sie als

solche notwendig Bestimmungen sind, die a priori das umgrenzen, was zu jedem Gegenstand einer empirischen Anschauung *als Gegenstand* gehört. Die Ausführung dieses zweiten Nachweises ist nichts anderes als die Erläuterung des *ontologischen* Wesens der Kategorien, d. h. die ontologische oder *transzendentale Exposition* derselben — ihre *transzendentale Deduktion.*

Kant stellt sie dar als zweites Hauptstück der transzendentalen Analytik der Begriffe: »Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«[10]. Dieses zweite Hauptstück der transzendentalen Analytik zerfällt in der ersten Ausgabe in drei Abschnitte: 1. Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt[11]; 2. Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung[12]; 3. Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen[13]; den Schluß bildet die »Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«[14]. In der zweiten Ausgabe finden wir nur zwei Abschnitte; der erste deckt sich mit Abschnitt 1 in A und wurde nur um Weniges ergänzt[15], der zweite Abschnitt — Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe[16] — nimmt die Abschnitte 2 und 3 der Ausgabe A zusammen und stellt deren Inhalt in einer anderen Orientierung und einem neuen Ansatz dar.

Das erste Hauptstück, dessen Gliederung wir bereits gekennzeichnet haben, exponiert im Überblick das System der möglichen Funktionen der Einigung und entwickelt daraus das darin liegende System der Einheiten, den Inhalt der reinen Verstandesbegriffe.

[10] K. d. r. V. B 116, A 84
[11] a. a. O. A 84–94
[12] a. a. O. A 95–114
[13] a. a. O. A 115–128
[14] a. a. O. A 128–130
[15] a. a. O. B 116–129
[16] a. a. O. B 129–169

In der vorstehenden Interpretation der Aufgabe der transzendentalen Analytik der Begriffe wurde das Wesentliche in seinem inneren Zusammenhang schon viel deutlicher gemacht, als es je bei Kant an irgendeiner Stelle herauskommt. Daß Kant jedenfalls in der *Darstellung* der transzendentalen Analytik der Begriffe ungewöhnlich verschlungene und sich überkreuzende Wege einschlägt und das hinterste zuvörderst und das oberste zu unterst behandelt, das ist keine Lässigkeit, sondern hat seinen Grund darin, daß Kant versäumt, der ganzen Problematik der transzendentalen Ästhetik und transzendentalen Logik eine systematische und radikale Interpretation von Anschauung und Denken, von der ontologischen wie der ontischen Erkenntnis, aus dem Dasein selbst heraus voranzustellen und als Boden bereitzuhalten. Zwar müssen wir gerade Kant auf seinen verschlungenen Gängen folgen und dürfen uns nichts bequemer und billiger machen; andererseits aber müssen wir versuchen, ständig die wesentliche und zentrale Gliederung des Problems festzuhalten und neu zu sichern. Überdies wird sich zeigen, daß Kant an Stellen kommt, wo er plötzlich die ganze Problematik in einer schlichten Einfachheit zu überschauen scheint.

ZWEITES HAUPTSTÜCK
PHÄNOMENOLOGISCHE INTERPRETATION DER TRANSZENDENTALEN ANALYTIK DER BEGRIFFE

ERSTES KAPITEL
Der Ursprungsort der Kategorien und ihr Zusammenhang mit den Urteilen als Funktionen der Einigung

§ 20. Die Kantische Tafel der Urteilsformen

Das vor uns stehende Gesamtproblem ist die Enthüllung des Ursprungs der reinen Verstandesbegriffe aus dem reinen Verstandesvermögen, d. h. aus den reinen a priori gegenstandsbezogenen Funktionen der Einigung. Zunächst gilt es jedoch, diese Begriffe in ihrer systematischen Einheit vorzulegen, d. h. ihren Zusammenhang mit der systematischen Einheit der reinen Verstandesfunktionen ans Licht zu stellen. Von diesen müssen wir zuerst Kenntnis gewinnen.

Damit ist gesagt: Es gilt zunächst, die Mannigfaltigkeit der möglichen Weisen der Funktion der Einigung darzustellen. Aus dem Wesen des Urteils als Funktion der Einigung überhaupt muß die Möglichkeit der Abwandlung dieser Funktion der Einigung in verschiedene Weisen erläutert werden, die unter sich zusammenhängen. Die Mannigfaltigkeit dieser Weisen der Einigung — die Urteilsformen — läßt sich sodann schematisch in einer Tafel ordnen. »Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann. Daß dies sich aber ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.«[1] Was findet sich nun in dem 2. Abschnitt des 1. Hauptstücks der

[1] K. d. r. V. B 94, A 69

transzendentalen Analytik der Begriffe, mit dem die eigentliche Untersuchung beginnen soll? Er ist überschrieben: »Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen«[2]. Was enthüllt dieser Abschnitt? Entwickelt Kant aus dem Wesen des Urteils überhaupt als Funktion der Einigung die möglichen Urteilsformen? Keineswegs, sondern Kant setzt uns einfach die fertige Tafel der Urteilsformen vor.

Die ganze Tafel ist in vier Gruppen geteilt: Quantität, Qualität, Relation, Modalität. Jede dieser vier Gruppen ist wieder dreifach gegliedert, so daß die Tafel zwölf verschiedene Formen von Urteilen, d. h. Abwandlungen des Wesens des Urteils als Funktion der Einigung enthält. Kant gibt nicht die mindeste Auskunft darüber, warum die möglichen Abwandlungen der Urteilsfunktion überhaupt nach vier Gesichtspunkten und warum gerade nach den vier aufgegriffenen darzustellen seien. Er läßt also völlig im Dunkel, wie diese vier Einteilungsprinzipien der Gesamtheit der Urteilsformen — Quantität, Qualität, Relation, Modalität — alle gleichursprünglich mit dem Wesen des Urteils überhaupt verflochten sind und wie sie je unter sich zusammenhängen. Kant sagt lediglich: »Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren, und nur auf die bloße Verstandesform darin achtgeben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.«[3] Darauf folgt dann die Tafel der Urteilsformen. Daß wir, wenn wir auf die bloße Form des Urteils überhaupt »achtgeben«, dergleichen »finden«, will durchaus nicht einleuchten.

Nun läßt Kant aber der Tafel eine längere Erläuterung folgen, die in vier Absätze geteilt ist, und jeder Absatz bespricht je eine der vier Gruppen. Es ist aber wohl zu beachten, daß sie nicht hinsichtlich des Gruppencharakters überhaupt

[2] a. a. O. B 95, A 70
[3] ebd.

besprochen werden, von Quantität, Qualität, Relation und Modalität ist hier gar nicht die Rede. Was Kant in dieser Erörterung beschäftigt, ist der Versuch zu begründen, warum er gegenüber der traditionellen Einteilung der Urteile, die hinsichtlich der genannten Gruppen meist zweiteilig ist, eine Dreigliederung jeder Gruppe einführt. Ohne auf seine Begründung jetzt besonders einzugehen — soviel wird aus ihr deutlich, daß sie von Rücksichten der späteren transzendentalphilosophischen Problematik motiviert und getragen ist. Damit aber kommt zum Ausdruck, daß sich die ganze Tafel gar nicht formallogisch begründen und entwickeln läßt, daß sie nicht zu gewinnen ist auf dem Wege einer Abwandlung der »logischen Funktion des Verstandes«, wie es in der Überschrift heißt. Es ist daher kein Zufall, daß Kant in diesen Erläuterungen von der transzendentalen Logik[4] spricht und die Tafel als ›transzendentale Tafel aller Momente des Denkens in den Urteilen‹[5] bezeichnet. Diese Momente des Denkens in den Urteilen sind jene vier genannten Charaktere, die in der Tafel zugleich die Einteilungsprinzipien abgeben. Der Überschrift nach handelt es sich also um die Abwandlungen der *logischen* Funktion des Verstandes, im Text dagegen ist die Rede von einer »*transzendentalen* Tafel«, von einer »*logischen* Tafel der Urteile« jedoch wieder im § 21 der Prolegomena.

Dieses Schwanken ist das Zeichen einer Unklarheit. Sind die genannten vier Charaktere des Urteils rein *logisch* gewonnen — abgesehen von der *Gegenstandsbezogenheit* des Denkens — oder sind sie erst *transzendental* zu gewinnen, d. h. unter der Zugrundelegung des Urteils als *gegenstandsbezogener* Funktion der Einigung? Diese zentrale Frage ist weder ausdrücklich gestellt noch eindeutig entschieden. Freilich könnte man sie unter Bezugnahme auf spätere Äußerungen Kants in der »Kritik der Urteilskraft« indirekt entscheiden:

[4] a. a. O. B 97, A 71
[5] a. a. O. B 98, A 73

Weil die Gliederung der vier Gruppen je dreigliedrig, trichotomisch ist, nicht dichotomisch, deshalb ist es keine formallogisch-analytische, sondern eine transzendentallogisch-synthetische Gliederung[6]. Doch das ist nur eine indirekte Rechtfertigung.

Vielleicht gibt es einen einfachen Ausweg in dieser Frage, ob die Urteilstafel eine formallogische oder eine transzendentale Tafel sei: Wenn die vier Gruppen von Urteilsformen — also die vier Momente des Urteils: Quantität, Qualität, Relation, Modalität — schon in der allgemeinen und formalen Logik abgehandelt sind, dann müssen sie offenbar als formallogische Charaktere des Urteils angesehen werden, auch wenn dann nicht verständlich wäre, weshalb Kant eine solche Tafel der Urteilsformen eine »transzendentale« nennt. Nun findet sich in der Tat dieselbe Einteilung der Urteilsformen nach den genannten vier Momenten in Kants Vorlesung über allgemeine formale Logik[7]. Hier sagt Kant im § 20 unzweideutig: »Die Unterschiede der Urteile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der *Quantität, Qualität, Relation* und *Modalität* zurückführen, in Ansehung deren ebenso viele Arten von Urteilen bestimmt sind.«[8] Aber auch hier geht Kant sofort zur Exposition der einzelnen Glieder der vier Gruppen über; Kant unterläßt es also sogar auch in der formalen Logik, diese vier Charaktere als die wesentlichen und notwendigen vier Hauptmomente der *Form* des Urteils als solcher *nachzuweisen.*

Nur eines ist gewonnen: Kant sagt hier endgültig, daß er diese vier Momente als Charaktere der *Form* des Urteils verstanden wissen will. Das entscheidet freilich noch nichts darüber, ob in der Tat diese Charaktere *alle* Wesensmomente der Form des Urteils als solcher sind oder nicht. Daß in der Tradition der Logik diese vier Charaktere als solche formal gelten,

[6] vgl. K. d. Urteilskraft, S. LVII
[7] Logik, §§ 20–30
[8] Logik, § 20, Cass. VIII, S. 408

ist noch kein sachlicher Grund dafür, wenn man bedenkt, daß gerade diese traditionelle allgemeine formale Logik von allen möglichen Fragestellungen durchsetzt ist und ganz und gar nicht je als eine radikal und rein formale Logik begründet wurde, vielmehr heute noch über ihr eigenes Wesen im unklaren steckt. Im Gegenteil, die Logik ist seit ihren Anfängen bei Plato und Aristoteles von mehr oder minder ontologischen Fragestellungen durchsetzt, und es bestätigt sich erneut die These, die ich schon früher ausgesprochen habe: Die Logik ist entgegen der Meinung Kants diejenige philosophische Disziplin, die noch am wenigsten begründet und streng ausgebildet, noch nicht einmal in ihrer zentralen Problematik begriffen und gesichert ist.

In der Übernahme der vier Momente des Urteils als Einteilungsprinzipien folgte Kant einfach unkritisch einer zwar fast selbstverständlich gewordenen, aber zuinnerst fragwürdigen Lehre der traditionellen Logik. Andererseits vermochte er nicht mit der von ihm neugewonnenen Basis der transzendentalen Logik die traditionelle formale in dieser Hinsicht grundsätzlich zu reformieren.

Es sieht so aus, als sei es geboten, über diese Urteilstafel Kants möglichst rasch und stillschweigend hinwegzugleiten als über ein Gebilde barocker und pedantischer Konstruktions- und Schematisierungssucht. In der Tat ist es seit Lotzes Kritik der Kantischen Urteilstafel üblich geworden, diese immer neu zu bemängeln; nimmt man alle kritischen Einwände zusammen, dann bleibt fast nichts von ihr bestehen. Gerade der Neukantianismus war eifrig in dieser Kritik. Das Resultat lautet kurzgefaßt: Der Ursprung dieser Tafel ist dunkel und fragwürdig, also ist es auch die Herleitung der Kategorien aus ihr. Das ist eine so einleuchtende Argumentation, daß man ihr kaum widerstehen kann — wenn man nämlich die Dinge so oberflächlich nimmt, wie es in solchen Argumentationen zum Ausdruck kommt. Man kann zugeben, daß vieles oder auch alles in der Tafel nicht stimmt, gleichwohl folgt nicht das,

was man aus ihrer Unzulänglichkeit hat schließen wollen. Deutlicher gesprochen: Wenn man einfach äußerlich die Urteilstafel vornimmt, die Kategorientafel danebenstellt und dann nur formallogisch oder auf andere Weise die Urteilstafel kritisiert, um *daraufhin* die daraus *abgeleiteten Kategorien* zu verwerfen, dann übersieht man etwas ganz Wesentliches: *Diese Urteilstafel als solche*, so isoliert als Lehrstück der formalen Logik genommen, *ist gar nicht der Leitfaden für die Enthüllung des Ursprungs der reinen Verstandesbegriffe.*

Anders gewendet: Es ist grundsätzlich zu fragen, wie denn Kant das reine Verstandesvermögen verstanden wissen will, das als Leitfaden dienen soll; das geht direkt aus der Urteilstafel noch nicht hervor. Wir haben auch bereits schon darauf hingewiesen, daß Kant diese Tafel als ›transzendentale‹ bezeichnet, daß er die logische Funktion der Urteile in ihren Abwandlungen also *transzendental* versteht. Das bedeutet aber: *Kant faßt die Funktion der Einigung als gegenstandsbezogene*, und zwar mit Recht, denn alles Denken ist seinem Wesen nach gegenstandsbezogen. Es darf daran erinnert werden, was über den Kantischen Begriff der formalen allgemeinen Logik in der Formulierung Jäsches gesagt wurde. Demnach sieht auch die formale Logik nicht von der Beziehung auf Gegenstände ab, sondern nur von der Beziehung auf *bestimmte vorhandene* Gegenstände. So auch hier: Man muß von vornherein im Auge behalten, wie das Urteil als Funktion der Einigung in aller transzendentalen Erörterung zu nehmen ist, aus welchem Horizont also die Urteilstafel vor aller kritischen Bemängelung verstanden werden muß.

Kant läßt darüber keine Zweifel obwalten. Er stellt eben nicht einfach die Tafel der reinen Verstandesbegriffe neben die Urteilstafel, sondern zwischen beiden steht noch anderes und gerade das Entscheidende, von dem aus Urteilstafel wie Kategorien verstanden werden müssen. Mehr noch — was zwischen der Darstellung beider Tafeln steht, ist das Wesentlichste, was es für das positive Grundproblem der »Kritik« zu

beachten gilt. Wir lassen die übliche und voreilige Kritik der Urteilstafel auf sich beruhen und bemühen uns zuvor darum, einen Grundfehler der Interpretation zu vermeiden, dem bislang alle zum Opfer gefallen sind.

Kurzgefaßt lautet unsere Frage: Was steht zwischen der Urteilstafel und der Kategorientafel? Was muß beachtet werden, um überhaupt das Problem des Ursprungs dieser aus jener hinreichend zu verstehen?

Der Text, auf den im folgenden Bezug zu nehmen ist, ist der dritte Abschnitt des ersten Hauptstücks, der überschrieben ist: »Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien«. Dieser Abschnitt beginnt nicht mit einer schematischen Aufzählung der Kategorien in Entsprechung zu den Urteilsformen, sondern bringt vorher eine grundsätzliche Erörterung[9]. Schon die ersten Sätze machen das deutlich. Wie immer bei Kant, wenn er etwas Zentrales zu erörtern beginnt, öffnet er in knapper Darstellung den wesentlichen Horizont des Problems. Es bedarf keines großen Stilgefühls, um die Seiten bis zur Kategorientafel in diesem Sinne zu nehmen.

Wenn Kant erst in diesem dritten Abschnitt Aufschluß darüber gibt, *in welchem Sinne die logischen Funktionen des Verstandes, d. h. die Funktionen der Einigung, zu nehmen sind,* dann muß mit seinen Erörterungen gerade klar werden, *was Einigung hier besagt,* und in welchem wesenhaften Aufbauzusammenhang mit anderen Verhaltungen die spezifischen Funktionen der Einigung und die ihnen zugehörigen Einheiten erst recht begriffen werden können. Ob Kant dann faktisch in der Durchführung auch im *einzelnen* die Natur der Urteile und Kategorien exponiert hat, ist eine zweite Frage. Entscheidend bleibt die Ausarbeitung des einzig maßgebenden *Bodens* des Problems.

Es wird sich zeigen, daß das Thema der folgenden Erörterungen die ›*Synthesis*‹ ist, das Zusammen-*setzen*, d. h. ein solches Einigen, das in sich den Charakter der freien Handlung hat.

[9] K. d. r. V. B 102, A 76 bis B 105, A 79

§ 21. Die den Kategorien zugrundeliegende Synthesis

a) ›Synthesis‹ als Bezeichnung dreier Formen der Einigung

Entsprechend der Bedeutung, die dem 3. Abschnitt des 1. Hauptstücks der »Analytik der Begriffe« zukommt, wollen wir die Interpretation durch ein genaues Eingehen auf den Text selbst durchführen. Es handelt sich um den Teil des Abschnittes, der der Darstellung der Kategorientafel vorangeht. Dieser Teil des dritten Abschnittes ist schon äußerlich in sechs Absätze gegliedert; der fünfte ist der wichtigste für das ganze Problem der »Kritik«, für das Problem der Deduktion der Kategorien aber insbesondere der sechste. Aber in allen Absätzen wird Wesentliches exponiert, und wer sie verstanden hat, ist der innersten Problematik der »Kritik« auf der Spur. Freilich muß man die genannten Absätze möglichst konkret verstehen — das will sagen: unter Vergegenwärtigung des ganzen Reichtums der »Kritik«. Man muß auf die jetzt zur Erörterung stehende Stelle auch später immer wieder zurückgreifen, wenn man schon große Teile der ganzen »Kritik« durchlaufen hat. Überhaupt ist bei keinem wissenschaftlichen Studium so sehr wie bei dem philosophischen das wiederholte Vorwärts- und Rückwärtslesen unumgänglich.

Der in sechs Absätze gegliederte Teil vom 3. Abschnitt handelt im ganzen — roh gesagt — von der *Synthesis*. Wir sind diesem Ausdruck bereits bei der Interpretation der transzendentalen Ästhetik begegnet; dort handelte es sich darum, die wesenhaft zu Raum und Zeit gehörige *Ganzheit* zu kennzeichnen und darzutun, daß der Raum und die Zeit je nicht durch eine Zusammensetzung von einzelnen Räumen und Zeiten einig sind, sondern daß diese bestimmten einzelnen Räume und Zeiten Einschränkungen sind des *ganzen* Raumes oder der *ganzen* Zeit. Die Räume und die Zeiten sind also *in sich* je in spezifischer Weise einig, und sofern sie als *rein Ange-*

schautes gegeben sind, wird auch ihre spezifische Einheit, die *Ganzheit a priori gegeben.* Das Einige an ihnen, das ›Syn‹, ist nicht erst nachträglich hergestellt, sondern wird mit ihnen und sie wesenhaft charakterisierend *gegeben.* Daher nannten wir diese speziell Raum und Zeit eigene Einigkeit ›Syn*dosis*‹. Wir haben bei der Einführung dieses Terminus zur Abgrenzung zugleich auf die Syn-*thesis* hingewiesen und sie charakterisiert als die spontane Einigung, die der Verstand vollzieht. Ferner haben wir schon darauf vorgedeutet, daß im Ganzen der Erkenntnis als einer Einigung von Anschauung und Denken offenbar die Syndosis und die Synthesis ihrerseits geeinigt sein müssen — in einer Weise der Einigung, die offen gelassen wurde. Zugleich haben wir darauf hingewiesen, daß der Ausdruck ›Synthesis‹ alle diese Weisen bezeichnet und von einer verhängnisvollen Vieldeutigkeit ist.

Jetzt handelt es sich für uns um die Ursprungsenthüllung der reinen Verstandesbegriffe aus dem reinen Verstandesvermögen. Dessen *Funktion der Einigung* ist — da auf der *Spontaneität* des Verstandes beruhend — die Syn-*thesis.* Wenn ich sagte: Das allgemeine Thema des jetzt zu behandelnden Abschnittes ist die Synthesis — dann mochte es scheinen, als sei Thema nur diese *logische* Verstandesfunktion. Nun wissen wir aber, daß als Leitfaden der Ursprungsenthüllung der reinen Verstandesbegriffe das reine Verstandesvermögen angesetzt werden muß als einigendes — *aber zugleich als gegenstands-, d. h. anschauungsbezogenes.* Also wird jetzt nicht nur die Synthesis als logische Einigungsfunktion des Verstandes Thema — nicht nur die apophantische und die prädikative Synthesis — sondern Thema wird diese Synthesis in ihrer Bezogenheit auf Gegenstände, d. h. diese Synthesis in ihrer Einigung mit der Syndosis der Anschauung, die gnoseologische Synthesis. Gerade die Weise der Einigung von Anschauung und Denken ist jetzt zugleich Problem unter dem Titel der Gegenstands- oder Anschauungsbezogenheit.

›Synthesis‹, als Thema dieses dritten Abschnittes behauptet, besagt: Synthesis als *logische Verstandeshandlung*, Synthesis als noch dunkle *Einigung von Anschauung und Denken selbst*, und weil aufgrund der Gegenstandsbezogenheit die Anschauung selbst mit in den Blick kommt, rückt auch die spezifische *Einheit der Anschauung* ins Thema, die *Syndosis*. Unter dem Titel ›Synthesis‹ sind also alle drei wesenhaften Formen der Einigung gemeint.

Es wird sich gerade in diesem Abschnitt zeigen, wie Kant zwar Unterschiede sieht, wie es ihm aber doch nicht gelingt, zu einer radikalen Abgrenzung der Grundformen der Einigung, der Synthesis, zu gelangen. Sooft es auch zuweilen diesen Anschein haben mag – es handelt sich im vorliegenden Abschnitt nicht einzig um die Synthesis im Sinne der logischen Urteilsfunktion, sondern auch um Syndosis und vor allem um die Einigung von Synthesis und Syndosis, um die Gegenstandsbezogenheit, die Bezogenheit des Denkens auf die Anschauung, die wir mit Absicht ohne Namen lassen.

b) Der Zusammenhang von reinem Denken überhaupt, gegenstandsbezogenem reinen Denken und reiner Anschauung; Synthesis als vorbegriffliches Zusammennehmen des Mannigfaltigen

Wir interpretieren im folgenden die einzelnen Absätze des dritten Abschnitts des ersten Hauptstücks der »Analytik der Begriffe«. Der erste Absatz lautet: »Die allgemeine Logik abstrahiert . . . von allem Inhalt der Erkenntnis, und erwartet, daß ihr anderwärts . . . Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten

nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.«[1]

Es wurde schon angedeutet, daß Kant im gesamten dritten Abschnitt Grundsätzliches behandelt, daher geht er von einer allgemeinen Perspektive aus. Er beginnt mit einer Abhebung der allgemeinen formalen Logik gegenüber der transzendentalen Logik, um diese dann gegen die transzendentale Ästhetik abzugrenzen. Genauer gesagt handelt es sich weniger um den Unterschied dieser Disziplinen als um ihren *notwendigen Zusammenhang*. Noch genauer: Nicht eigentlich um den Zusammenhang der *Disziplinen* handelt es sich, sondern dessen, was ihr *Thema* ist, also um den Zusammenhang zwischen Denken überhaupt, gegenstandsbezogenem reinen Denken und reiner Anschauung.

Charakteristisch ist schon die Art der Abgrenzung der allgemeinen Logik gegen die transzendentale, denn Kant sagt nicht einfach, die allgemeine Logik sähe schlechthin ab »von allem Inhalt der Erkenntnis«, streiche also gleichsam vom Denken die Gegenstandsbeziehung weg, sondern er sagt: Sie abstrahiert zwar von allem Inhalt, »erwartet« aber, daß ihr Vorstellungen irgendwie gegeben werden — d. h. nicht eigentlich die allgemeine *Logik* erwartet das, sondern im Wesen des *Denkens* liegt es, daß es auf etwas zu Bestimmendes bezogen ist. Das *Denken* wartet, seinem Wesen nach gewärtig eines irgendwie Bestimmbaren, das es — das Denken — begrifflich bestimmen soll. Hier ist es völlig gleichgültig, von woher und

[1] K. d. r. V. B 102, A 76 f.

wie gegeben wird, um welchen Inhalt und welche Gegenstände es sich handelt.

Diese Stelle ist eine wichtige Bestätigung für unsere frühere Interpretation des Themas der allgemeinen Logik: Auch zum formal betrachteten Denken gehört wesenhaft die Gegenstandsbeziehung, abgesehen wird nur von der Beziehung auf bestimmte Gegenstände und Gegenstandsbezirke.

Die irgendwie gegebenen Vorstellungen können nun in Begriffe verwandelt werden, »welches analytisch zugeht«. Die Bedeutung von ›Analysis‹ haben wir schon im früheren erwähnt, so z. B. bei der Einführung des Unterschiedes von analytischen und synthetischen Urteilen. In eben diesem Sinne wird in diesem und in den folgenden Absätzen die Analysis gegen die Synthesis abgegrenzt: Analysis ist das formale Zergliedern und Ordnen von gegebenen Vorstellungen, das nichts Inhaltliches zu diesen hinzubringt, sondern ihnen nur eine neue Form gibt, nämlich die des Begriffes, das also in der Zergliederung mehrere zusammensieht im Hinblick auf ein Gemeinsames. ›Analytisch‹ ist gleichbedeutend mit reflektiv oder diskursiv, und ›Analysis‹ meint hier — wie in den folgenden Absätzen noch mehrfach — die Reflexion im logischen Sinne.

Das Denken, formal allgemein genommen, ist nicht auf einen bestimmten Gegenstandsbezirk orientiert, sondern unterschiedslos auf *alle* möglichen. Dagegen hat, wie Kant sich plastisch ausdrückt, »die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen«, nämlich das, was die reinen Anschauungen Raum und Zeit im vorhinein geben, und was die transzendentale Ästhetik herausgearbeitet hat. Auch hier ist es wieder eine verwirrende Ausdrucksweise Kants, wenn er sagt: die transzendentale *Ästhetik* biete dieses Mannigfaltige dar. Damit kann nicht gemeint sein, eine transzendentale Ästhetik müsse erst ausgebildet werden, damit Raum und Zeit als reine Anschauungen fungieren können, um ihr Mannigfaltiges rein darzubieten. Diese reinen Anschauungen bieten dergleichen von sich aus dar, so zwar, daß

es mögliches Thema einer transzendentalen Ästhetik ist. Ebenso hat nicht »die transzendentale *Logik* ein Mannigfaltiges ... vor sich liegen«, sondern das reine apriorische gegenstandsbezogene Denken als ein Bestimmtes hat »*vor sich liegen*«, d. h. es wartet nicht, sondern hat schon a priori vor sich, ist in bestimmter Weise schon ausgerichtet auf ...

Die transzendentale *Logik* handelt von einem bestimmten, d. h. dem a priori gegenstandsbezogenen Denken, das als solches seinem Wesen nach — nicht nur faktisch — auf reine Anschauung bezogen sein muß, auf die reine Mannigfaltigkeit Raum und Zeit, die als unendlich gegeben vorgestellt werden[2]. Die transzendentale Logik ist also nicht so ungebunden gegenüber dem Bereich des Gegenständlichen wie die formale, sondern sie ist wesenhaft an eine bestimmte Gegenstandssphäre gleichsam verpflichtet.

Bisher haben wir gemäß dem Problem der transzendentalen Logik das Denken immer in seiner transzendentalen Beziehung auf die Anschauung charakterisiert. Da es sich hier für Kant aber um eine grundsätzliche Erörterung handelt, versäumt er auch nicht, die umgekehrte Beziehung zu erwähnen, die im Grunde die primäre ist: Raum und Zeit müssen auch den Begriff der Gegenstände jederzeit affizieren. Raum und Zeit als reine Anschauungen sind reine, nicht empirische Affektionen; als reine Affektionen, die das reine Denken angehen, affizieren sie »den Begriff«, d. h. dasjenige, was Gegenstände überhaupt zu Gegenständen macht. Hier handelt es sich um eine *reine* Affektion, d. h. eine solche, die das Selbst, das Gemüt trifft und dabei nicht von empirischen Gegenständen ausgeht, sondern von solchem, was selbst a priori ist, d. h. zum Gemüt gehört. *Reine* Affektion meint also *Selbstaffektion*. Auch auf dieses Phänomen haben wir bereits an früherer Stelle hingewiesen, ohne es eingehender zu behandeln[3]. Kants Hinweis auf die Selbstaffektion in diesem Abschnitt ist

[2] vgl. K. d. r. V. A 25
[3] vgl. o. § 11 b

deshalb von besonderer Bedeutung, weil er nicht nur in einem grundsätzlichen Zusammenhang steht, sondern sich hier schon in der ersten Ausgabe findet.

Zugleich aber mit der Selbstaffektion – der vom Subjekt selbst vollzogenen Beistellung dessen, was es a priori rezipiert – nennt Kant die *Spontaneität*, die freie Handlung des Gemüts selbst. Und zwar spricht er von der Spontaneität unseres, d. h. des menschlichen, endlichen Denkens und sagt von ihm das bisher scheinbar noch nicht Berührte: Die Spontaneität unseres Denkens fordert, daß das Mannigfaltige, das es als ihm Gegebenes bestimmen soll, ihm in gewisser Weise zubereitet, für den eigentlichen Akt der Bestimmung gleichsam vorgebildet werde. Denken ist begriffliches Bestimmen; das Mannigfaltige muß *vor* der begrifflichen Einigung »durchgegangen, aufgenommen und verbunden werden«. Offenbar ist hier ein besonderes Aufnehmen und Zusammennehmen des Mannigfaltigen gemeint – eine Handlung, die weder Anschauung selbst noch schon Denken ist, sondern gleichsam *zwischen* beiden liegt und demgemäß die *Verbindung zwischen Anschauung und Denken*, ihre *Einigung* zu einer vollen Erkenntnis herstellt.

Kant schließt diesen Absatz mit der lapidaren Bemerkung: »Diese Handlung nenne ich Synthesis.«

c) Abgrenzung der zusammennehmenden Synthesis von der Verstandesfunktion der Einigung

Vor der Interpretation des zweiten Absatzes des dritten Abschnitts lesen wir den Text im Zusammenhang: »Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen. Eine solche Synthesis ist *rein*, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen

müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben), bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.«[4]

Kant erläutert hier die Synthesis in ihrem Zusammenhang mit der Analysis und fixiert den Begriff der *reinen* Synthesis. Ganz allgemein bedeutet Analysis Zergliederung, und hier wird sie als formallogische Funktion genommen, die von sich aus gegebene Vorstellungen *ordnet*. Denn die Analysis als Zergliederung der Vorstellungen im Sinne der *Verdeutlichung* ist ja nicht einfach ein fortlaufendes Unterscheiden, sondern dieses leistet nur dann eine Verdeutlichung und ist selbst nur dann vollziehbar, wenn im *Hinblick auf eine maßgebende Einheit* unterschieden wird. So vermag Kant den Terminus ›*Analysis*‹ auch zu gebrauchen als Titel für die *logischen Akte der Komparation, Reflexion und Abstraktion*, die die *Form* des Begriffes konstituieren.

Damit ist aber zugleich gesagt: Die Analysis vermag einer Erkenntnis keinen *Inhalt* zu verschaffen, keine *Erweiterung* des Erkenntnisgehalts, sie bringt nichts dazu, ist nicht *synthetisch*. Sie gibt nur einem schon vorgegebenen Inhalt eine andere Form — »es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen«. Dagegen: »Was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt«, ist die Synthesis. Die Synthesis also eines Mannigfaltigen — der »Elemente« — »bringt zuerst eine Erkenntnis [dem Inhalte nach] hervor«.

[4] K. d. r. V. B 103, A 77 f.

Aber was heißt hier ›Synthesis‹? Das ist auf den ersten Blick nicht klar und, soweit ich sehe, auch nie geklärt worden. ›Synthesis‹ ist für Kant, wie wir schon andeuteten, eine Bezeichnung für Verschiedenartiges. Im Neukantianismus ist dieser Titel einfach die Bezeichnung für die Leistung des Denkens, des Urteils. Aber mit einer so grobschlächtigen Auffassung kommen wir nicht durch — im Gegenteil, wir geraten schon allein mit Bezug auf früher Erörtertes in eine doppelte Schwierigkeit: *Einerseits* wurde gesagt, daß die Form des Begriffes auf dem logischen Akt der Reflexion beruhe und der Inhalt anderswoher gegeben werden müsse, letztlich durch *Anschauung*. Jetzt aber betont Kant, daß gerade erst die *Synthesis* den Inhalt der Erkenntnis hervorbringe, und zwar bedeutet ›Synthesis‹ hier *nicht die* Einigung, die der Einheit der reinen Anschauung Raum und Zeit zugehört und die wir als *Syndosis* gekennzeichnet haben. Die Synthesis, von der Kant hier spricht, ist jedenfalls nicht ohne weiteres die Syndosis der reinen Anschauung.

Andererseits aber ergab sich, daß gerade auch der Akt der Reflexion, in dem sich die *Form* des Begriffes konstituiert, den Charakter einer *Einigung* hat, einer *Synthesis*. Wenn demnach im vorliegenden Absatz ausdrücklich die Synthesis als *inhaltverschaffende* der Analysis als dem *Formkonstituierenden* gegenübergestellt wird und Analysis mit logischer Reflexion gleichbedeutend ist — dann kann ›Synthesis‹ hier auch nicht den formallogischen Akt der begriffkonstituierenden Einigung bedeuten. *Die jetzt zur Erörterung stehende ›Synthesis‹ ist also weder die Syndosis der reinen Anschauung noch die Synthesis des reinen Denkens.*

Aber was ist sie nun positiv, wenn sie weder zur Anschauung noch zum Denken gehört? Zu einem von beiden muß sie doch gehören, wenn der Kantische Ansatz zu Recht besteht, daß die beiden Grundquellen und Stämme der Erkenntnis Anschauung und Denken sind. Man könnte auch versucht sein, diese Synthesis, von der nur entschieden ist, daß sie

weder zur Anschauung noch zum Denken gehört, aus der Erkenntnisstruktur einfach wegzulassen. Das ist das einfachste Verfahren, das der Neukantianismus aller Schattierungen gründlich befolgt hat – man nennt das: die Probleme verwischen. Aber Kant sagt hier: »Sie [diese fragwürdige Synthesis nämlich] ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.« Sie ist demnach so wenig etwas Beiläufiges, daß sie vielmehr das Zentralste und Erste ist. Und gerade bezüglich dieses Ersten und Grundlegenden besteht diese grundsätzliche Unklarheit: *weder* Anschauung *noch* Denken. Sagt Kant denn gar nichts Positives über diese Synthesis, so daß man ihr schließlich doch näher kommt? Gewiß sagt er Positives, aber all das ist so zweideutig, daß nicht nur die Erklärer, sondern schon Kant selbst dieser Zweideutigkeit, die eine radikale Unklarheit geblieben ist, zum Opfer fielen.

Weshalb fragen wir so umständlich nach dem Wesen dieser Synthesis, wenn doch Kant mit einer scheinbar unzweideutigen, fast handlichen Erklärung derselben den in Rede stehenden zweiten Absatz beginnt: »Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen.« Klingt das nicht alles schon recht bekannt im Ohr – die Synthesis ist eine Handlung, Verschiedenes zueinander hinzuzutun und in *Einem* zu begreifen? Das ist doch einfach die Beschreibung des Aktes der Reflexion. Also ist *diese Synthesis* eben doch die *Funktion der Einigung* als die logische Handlung des Urteils. Wenn nur nicht dastünde, daß diese Synthesis die *Inhalte* und gerade nicht die *Form* der Erkenntnisse verschafft. Mehr noch: Wenn nur Kant in diesem Absatz nicht sagte, *daß diese Synthesis*, die man schnurstracks mit der Urteilsfunktion identifizieren möchte – mit dem Aktus der Reflexion – die Voraussetzung und *Bedingung der Möglichkeit der Reflexion*, d. h. der *Analysis*, sein soll. »Vor aller Analysis unserer Vorstellungen [vor

dem Aktus der Reflexion] müssen diese zuvor gegeben sein ... Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder a priori gegeben), bringt zuerst eine Erkenntnis hervor.« Die fragliche Synthesis soll es gerade sein, die die mehreren Vorstellungen *vorgibt*, die für jeden analytischen Akt der Begriffsbildung schon gegeben sein müssen.

Wir wollen versuchen, den logischen Akt der Begriffsbildung abzuheben gegen die fragliche Synthesis, von der Kant sagt, sie sei die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und in Einem zu begreifen. Wir nehmen dazu noch einmal das Beispiel aus der Logikvorlesung: »Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst untereinander vergleiche, bemerke ich, daß sie voneinander verschieden sind in Ansehung des Stammes ... u. dgl. m.; nun reflektiere ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste ... und abstrahiere von der Größe, der Figur derselben usw.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.«[5] Um mit dem logischen Akt der Begriffsbildung ansetzen zu können, muß ich schon eine Fichte, eine Weide und eine Linde sehen. Was bedeutet es und wie ist es möglich, daß ich eine Fichte, eine Weide und eine Linde — dieses *Mannigfaltige* von gegebenen Gegenständen — anschaue? Um diese *primäre, anschauliche Gebung* der mannigfaltigen Gegenstände handelt es sich jetzt, und wenn die Synthesis konstitutiv sein soll für diese *Gebung*, dann kann sie als Handlung nicht den Aktus der logischen Reflexion bedeuten. Sie ist zwar eine Handlung, ist Spontaneität, aber aus dem Gesagten heraus ist klar, daß diese Spontaneität nicht mit der Spontaneität der logischen Funktion des Denkens identisch ist. Kant sagt daher auch nur: Synthesis ist die Handlung ..., nicht aber: die Handlung des Denkens.

Synthesis ist »die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun«. Nach dem Gesagten ist klar, daß dieses

[5] Logik, § 6 Anm. 1

›zueinander hinzutun‹ nicht identisch ist mit dem vergleichenden Gegeneinanderhalten mehrerer gegebener Vorstellungen im Sinne der Komparation, sondern daß es die Handlung ist, die allererst und zuvor diese Mehreren als *mehrere Gegebene vorgibt.* In der Handlung des Zueinanderhinzutuns, der Synthesis, bildet sich erst das Vorgegebensein des Mehreren als *ein* Gegenständliches von Mehreren. Dieses Zueinanderhinzutun liegt mithin vor allem vergleichenden Gegeneinanderhalten in der Weise der formallogischen Synthesis der Komparation.

Von dieser fraglichen Synthesis heißt es des weiteren, sie sei die »Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in *einer* Erkenntnis zu begreifen«. Dieses ›Begreifen in *Einem*‹ kann vollends nicht identisch sein mit dem Zusammensehen vorgegebener Vorstellungen auf die ›Einheit des Begriffes‹ hin. Dieses ›Begreifen in Einem‹ ist ganz und gar nicht der logische Akt der begriffskonstituierenden Reflexion, sondern die Handlung derselben Synthesis, aufgrund deren Mehreres als *ein* Mehreres für ein denkendes Sehen vorgegeben ist. Ich sehe eine Fichte *und* eine Weide *und* eine Linde, ich sehe sie nicht nacheinander, um das jeweils Vorangegangene aus dem Blick zu verlieren, sondern dieses Mehrere muß mir *in einem zumal* gegeben sein, damit ich eine Dimension habe, innerhalb derer ich mich dann erst vergleichend hin und her bewegen kann. Das Begegnende muß in gewisser Weise *mir* zugehören, muß in einem überschaubaren *Umkreis* vorliegen. Die Einheit dieses Umkreises, der das Mannigfaltige gleichsam im vorhinein zusammenhält, ist letztlich gemeint mit dem ›Begreifen in Einem‹.

So ist diese Synthesis zwar eine *Handlung*, gleichwohl vermag gerade sie erst Mannigfaltiges in Einem zu geben. Die fragliche Synthesis ist eine Handlung, ist spontan, und ist doch in gewisser Weise ein anschauliches Geben — sie ist so etwas wie *spontanes Denken* und so etwas wie das *Geben der Anschauung*, und doch ist sie weder das eine noch das andere.

So dunkel dieses Phänomen sein mag – klar ist, daß diese Synthesis nicht identisch ist mit der formallogischen Synthesis des Urteils als bloßer Verstandeshandlung.

Die fragliche Synthesis ist eine »*reine* Synthesis, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit)«. Reine Synthesis ist also diejenige, in der sich die reine Raum-Mannigfaltigkeit, beziehungsweise die reine Zeit-Mannigfaltigkeit als je bestimmte einigen, a priori vorgeben lassen. ›Rein‹ heißt diese Synthesis mit Bezug auf den Charakter der Reinheit des Mannigfaltigen, das sie in ihrer Weise einigt. Aber ist dann diese reine Synthesis nicht gerade das, was wir als *Syndosis* der reinen Anschauungen von Raum und Zeit charakterisierten, und gemäß der der Raum und die Zeit reine einige vorgegebene Ganzheiten sind? Vielleicht ist die Syndosis ein Modus der in Frage stehenden Synthesis, vielleicht ist diese sogar identisch mit der Syndosis, wenn wir diese mit Bezug auf die Zeit als die ursprünglichste weil universale reine Anschauung radikal genug fassen? Aber das ist schon ein Bezirk von Phänomenen, den man klar vor Augen legen kann, der uns aber noch verborgen ist und von Kant nur entfernt geahnt wurde.

Zunächst ist diese Synthesis *weder* Anschauung *noch* Denken, obzwar gebend und handelnd *zugleich* – sie ist auf keinen der beiden Stämme der Erkenntnis zurückführbar und hat vom einen wie vom anderen etwas. Was ist sie nun positiv? Der folgende dritte Absatz gibt die Antwort.

d) Die Einbildungskraft als Quelle der zusammenfassenden Synthesis

»Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber nur selten einmal bewußt sind. Allein, diese Synthesis *auf*

Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft.«[6]

Die Bezeichnung dieser Synthesis als *bloßer* Wirkung der *Einbildungskraft* bedeutet, daß sie deren *reine* Wirkung ist; diese Synthesis entspringt rein nur der Einbildungskraft, und diese ist eine »blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele«, die für die Möglichkeit der Erkenntnis ursprünglichst Bedingung ist. Hier ist unzweideutig ausgesprochen, daß es außer Anschauung und Denken noch eine dritte Grundquelle des Gemüts gibt, der ein für die Erkenntnis so zentral notwendiges Phänomen wie die Synthesis rein entspringt. Als wäre gleichsam die zu Beginn der »Kritik« eindeutig festgelegte Aufteilung der wesentlichen Stücke der Erkenntnis in Anschauung und Denken vergessen, ja als hätte Kant nicht eben den ersten Absatz unseres Abschnittes geschrieben, in dem transzendentale Ästhetik und Logik einander gegenübergestellt werden, als existiere die Charakterisierung von den zwei Stämmen der Erkenntnis gar nicht, so unbekümmert führt Kant hier eine neue Grundquelle ein — die Einbildungskraft. Aber er führt dieses dritte Grundvermögen nicht einfach willkürlich ein, als Hypothese, sondern unter dem Zwang des Phänomens, das er bisher als Synthesis charakterisierte, und das eben weder Anschauung noch Denken ist. Kant ist zunächst angesichts dieser Synthesis gar nicht gesonnen, sie wegzuerklären, weil sie nicht in die Theorie von den zwei Stämmen der Erkenntnis paßt, sondern er führt einfach einen dritten ein, aus dem diese Synthesis rein als solche entspringt. So zeigt sich: Gerade inmitten seiner fundamentalsten Überlegungen muß Kant seine Theorie von den zwei Stämmen sprengen und zu den zwei Quellen eine dritte einführen, auf deren Behandlung er ausdrücklich verweist durch das »wie wir künftig sehen werden«. Wir haben im früheren schon darauf hingewiesen, daß Kant nicht nur eine dritte »Grund-

[6] K. d. r. V. B 103, A 78

quelle« einzuführen gezwungen ist, sondern daß er auch da, wo er von den beiden Stämmen Anschauung und Denken allein spricht, betont, daß sie »vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen«[7]. Dem entspricht es, wenn er an der jetzigen Stelle von der Einbildungskraft sagt, daß wir ihrer »uns aber selten nur einmal bewußt sind«.

In der traditionellen Psychologie galt die Einbildungskraft, die imaginatio, als ein Vermögen zwischen Sinnlichkeit und Verstand. So ist schon bei Aristoteles in De anima die Reihenfolge: αἴσθησις (B 5 und Γ 1), φαντασία (Γ 3), νόησις (Γ 4 ff.). Die Interpretation des Aristoteles bewegt sich aber in einer anderen Richtung. Kant handelt in seiner Anthropologie in den §§ 28 bis 36 von der Einbildungskraft, von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten und von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft. Allgemein bedeutet die Einbildungskraft — facultas imaginandi — »ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes«[8]. Sie hat erstens den Charakter der Anschauung, also des Sichgebens, Gebenlassens, und zweitens den der Anschauung ohne Gegenwart, d. h. Anwesenheit des Gegenstandes. Zur Anschauung dagegen gehört die »wirkliche Gegenwart des Gegenstandes«[9], seine Anwesenheit gehört zur endlichen Anschauung und bedeutet die Affektion. Mithin ist die Einbildungskraft eine Anschauung ohne *Affektion*, eine Anschauung zwar, aber doch *Funktion* — weder nur das eine noch nur das andere, sondern sowohl in gewisser Weise Anschauung als auch in gewisser Weise Denken. So wird schon aus der nur ganz rohen Explikation der Struktur der Einbildungskraft ihr Doppelcharakter deutlich.

[7] a. a. O. B 29
[8] Anthropologie § 28, Cass. VIII, S. 54
[9] K. d. r. V. B 74, A 50

Wenn man unter dem Druck der Tradition die »Kritik« liest und auf die Einbildungskraft stößt, erscheint sie zunächst als ein sehr verdächtiges Seelenvermögen — die Phantasie. Da man meinte, Kant reinigen zu müssen von der Psychologie, hat man all diese Phänomene herausgestrichen. Aber man hat sich nur an Worte geklammert und war blind dagegen, in welche Dimension des menschlichen Daseins Kant faktisch gesehen hat, freilich um selbst davor zurückzuschrecken. Wenn wir dagegen uns radikal und vorurteilslos den Sachen beugen und in das Dasein zurückfragen, dann zeigt sich, daß es völlig irrig ist, wenn man meint, der Einbildungskraft und dergleichen möglichst rasch aus dem Wege gehen zu müssen. Wer sie — Kant selbst neigte sogar gerade dazu — wegstreicht aus dem zentralen Problemzusammenhang der »Kritik«, der entzieht Kant dem Abgrund, an dessen Rändern jede echte Philosophie sich ständig bewegen muß. Wir sind für Kant gegen den Kantianismus und sind für Kant nur, um ihm die Möglichkeit zu geben, erneut in lebendiger Auseinandersetzung mit uns zu leben.

Kant führt in diesem Absatz nun nicht nur die Einbildungskraft als eigene Funktion der Seele, des Gemüts ein, er grenzt sie überdies noch ausdrücklich gegen den Verstand ab, so daß zunächst nicht der mindeste Verdacht aufkommen kann, die Handlung der Synthesis sei als spontane am Ende doch dem entsprungen, was Kant sonst allein als Vermögen der Spontaneität in der Erkenntnis charakterisiert: dem Verstand. Die Synthesis entspringt rein der Einbildungskraft. Aber sie kann auf Begriffe gebracht werden, und dieses ›auf den Begriff bringen‹ der Synthesis, die der Einbildungskraft entspringt, ist eine Funktion des Verstandes. Und zwar verschafft uns der Verstand durch dieses ›Begreifen‹ der Synthesis erst »Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung«. Das kann nur heißen: Erst mit diesem ›auf den Begriff bringen‹ vollendet sich die Erkenntnis, die primär Anschauung und imaginative Synthesis ist. Freilich — was soll es heißen: eine Synthesis auf Begriffe bringen?

Kant sagt darüber nichts, aber nach dem eben Erörterten kann es nur meinen: Die logische Reflexion des Verstandes bestimmt das in der Synthesis als Wirkung der Ein*bildungskraft* Gebildete mit. Die logische Funktion des Verstandes bestimmt auf irgendeine Weise mit, was die Einbildungskraft in diesem Gebilde bildet. Das mag zunächst noch als Worterklärung genügen. Die sachliche Interpretation der Frage: Was heißt ›eine Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe bringen‹, wird uns gleich hinsichtlich der reinen Synthesis der Einbildungskraft beschäftigen.

Zuvor noch eine wichtige Bemerkung zu Kants Stellung zu der jetzt eingeführten dritten Grundquelle — der Einbildungskraft — in ihrem Verhältnis zu den beiden erst und meist genannten Quellen. Deren Scheidung wurde allein durch den Aufbau der Problematik in der Ästhetik und Logik bestimmt. Hätte Kant sich allererst der drei Grundquellen versichert, sie in einer *vorgängigen Fundamentalontologie des Daseins* herausgestellt und begründet, dann hätte sich die Anlage und der Aufbau vor allem des positiven Teils der »Kritik«, dessen, was jetzt die transzendentale Ästhetik und Logik umfassen, völlig anders gestalten müssen. Kant stieß auf die zentrale Funktion der Einbildungskraft, aber er kam mit einer fundamentalontologischen Interpretation derselben nicht ins reine, dazu war er viel zu stark an die traditionelle Lehre von den Seelenvermögen gebunden und erst recht an die heute noch übliche Aufteilung der Grundvermögen der Erkenntnis in Anschauung und Denken, die schon mit der Unterscheidung von αἴσθησις und νόησις in der Antike beginnt.

Wie sehr Kant in der Interpretation der Einbildungskraft als einer Grundquelle des Gemüts schwankt, wie sehr er sie im Grunde als unbequem empfand und ihr doch andererseits fundamentale Leistungen im Aufbau und Zusammenhang der Erkenntnis zuschreiben mußte, das verrät gerade die vorliegende Stelle, an der im Zuge der Problematik der »Kritik« die Einbildungskraft zum erstenmal eingeführt wird. Kant

nennt sie hier eine Funktion der Seele, nimmt sie also zumindest als dem Verstand und der Anschauung gleichgeordnet, ja scheidet sie im Text ausdrücklich von dem Verstand ab. Und doch — in seinem Handexemplar hat er nachträglich eine Änderung angebracht und statt »Seele« »Verstand« geschrieben: die Einbildungskraft ist eine »Funktion des Verstandes«. Dadurch ist die Einbildungskraft entbehrlich geworden, und alles bewegt sich auf dem Boden des Ansatzes von Anschauung und Denken. Freilich hat Kant nur diese grundsätzliche Äußerung über die Einbildungskraft geändert und alles übrige stehen lassen, so daß hier und in späteren Abschnitten alle Eindeutigkeit in diesen zentralen Bezirken der transzendentalen Erörterung verlorengeht.

Der Hinweis auf die Änderung von »Seele« in »Verstand« soll nur anzeigen, wie unsicher Kant im Grunde nicht nur hinsichtlich der Einbildungskraft, sondern auch hinsichtlich des Grundverhältnisses von Anschauung und Denken war. Wir sehen aber zunächst von dieser Änderung ab und halten uns an die erste Ausarbeitung, die noch nicht gestört ist durch nachträgliche Reflexionen und Bemerkungen. Es wird sich zeigen, daß ohne die Zugrundelegung der Einbildungskraft als einer eigenen und reinen Quelle der fraglichen Synthesis die Kantische Exposition unverständlich bliebe.

Die bisherigen drei Absätze handelten von dieser Synthesis überhaupt, sofern sie einer Erkenntnis — unbestimmt, ob einer empirischen oder einer apriorischen — den Inhalt verschafft. Wir wissen aber: Gemäß dem leitenden Problem der »Kritik« handelt es sich um *reine* Erkenntnis und damit jetzt um die besondere Frage, *wie reine Verstandesbegriffe Inhalt bekommen*. Demnach muß sich das Problem dieser Synthesis jetzt konzentrieren auf die Frage nach ihr als *reiner* Synthesis.

e) Die reine imaginative zeitbezogene Synthesis als Quelle der reinen Verstandesbegriffe

»Die reine *Synthesis, allgemein vorgestellt*, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine *Synthesis nach Begriffen*, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig.«[10]

Thema ist jetzt die reine Synthesis. Eine, und zwar die primäre, Wesensbestimmung dieser Synthesis wurde schon im 2. Absatz genannt: Sie heißt ›rein‹, weil das, was sie einigt, rein ist — das reine Mannigfaltige der reinen Anschauungen Raum und Zeit. Diese reine, anschauungsbezogene, d. h. zeitbezogene, Synthesis aber vollzieht sich als reine Wirkung der Einbildungskraft *imaginativ*. Die reine Synthesis ist die *imaginative Einigung* von reiner Zeitmannigfaltigkeit, und solche Synthesis — »allgemein vorgestellt« — gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Was heißt ›allgemein vorgestellt‹?

Wir wissen, daß ›allgemeine Vorstellung‹, ›repraesentatio communis‹, ein Titel ist für das formale Wesen des Begriffs; ›allgemein vorgestellt‹ heißt demnach so viel wie ›auf den Begriff gebracht‹. Damit kommen wir bezüglich der reinen Synthesis zurück auf die schon berührte Frage: Was bedeutet es, die reine Synthesis auf den Begriff zu bringen? Es bedeutet das Vorstellen dessen, was ihr Wesen als Einigung des reinen Mannigfaltigen überhaupt bestimmt, das Vorstellen dessen, wodurch sie als Einigung ist, was sie ist. Die *Einigung allgemein genommen* konstituiert sich durch eine *Einheit*, die das Mannigfaltige als dieses *bestimmte* einigt; die *reine Synthesis* allgemein vorstellen bedeutet, sie zu charakterisieren mit

[10] a. a. O. B 104, A 78

Rücksicht auf das, was *ihr* je *Einheit* gibt. Nun ist aber diese reine Synthesis eine solche, die sich – imaginativ vollzogen – auf die *reine Anschauungsmannigfaltigkeit der Zeit* bezieht, mithin muß sich die Einheit und ihr möglicher Inhalt primär aus dem her bestimmen, was da überhaupt je in solcher reinen imaginativen Synthesis geeinigt wird. Eine *reine Synthesis* ist demnach ihrem Wesen nach derart, daß sie als tragende und leitende *Einheit* je eine solche verlangt, die sich primär aus dem reinen Anschauungsgehalt dessen bestimmt, was da geeinigt wird – d. h. aus der *Zeit*. Mit anderen Worten: Diese Einheit der reinen Synthesis ist nicht einfach die leere Einheit eines Begriffes überhaupt, sondern sie ist eine aus der Synthesis selbst, d. h. aus dem Mannigfaltigen der Zeit entspringende Einheit. Kant nennt diese Einheit in verkürzter und mißverständlicher Ausdrucksweise »*synthetische* Einheit a priori« und meint damit die aus dem *Wasgehalt des Geeinigten* her bestimmte Einheit, d. h. die Einheit, die aus der reinen imaginativen anschauungsbezogenen Synthesis entspringt und sie zugleich leitet.

Diese reine Synthesis, d. h. die *imaginativ geeinigte Zeit*, macht den *Inhalt* eines Begriffes aus, den Kant Verstandesbegriff nennt. Daher vermag Kant die reine Synthesis auch so zu charakterisieren: Sie ist »diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht«, d. h. sie ist eine Einigung, die zum notwendigen Grunde eine Einheit hat, die sich aus der reinen imaginativen Synthesis der Zeit inhaltlich bestimmt.

Das Beispiel mit dem Zählen sei übergangen, weil wir darauf bei der Interpretation der Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zurückkommen werden.

Der vierte Absatz schließt mit einem zunächst dunklen Gedanken: »Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig.« Von dieser Notwendigkeit müssen wir in der Interpretation ausgehen; was ist das für eine Notwendigkeit? Es ist eine Notwendigkeit

in der Synthesis des Mannigfaltigen — aber Kant spricht hier nicht von der *reinen* Synthesis des *reinen* Mannigfaltigen, sondern jetzt ist gedacht an die *empirische* Synthesis des *empirisch anschaulich gegebenen* Mannigfaltigen. Diese empirische Synthesis des empirisch gegebenen innerzeitigen Mannigfaltigen steht a priori unter der Leitung und Führung durch die a priori zeitbestimmte Synthesis, die zur tragenden Einheit eine solche fordert, die begrifflich gefaßt den reinen Verstandesbegriff ergibt. Dieser bringt daher in jede empirische Synthesis eine apriorische Notwendigkeit — d. h. die empirische Synthesis als solche von je Innerzeitigem ist nicht schlechthin beliebig, sondern im vorhinein schon gebunden an die imaginativen Synthesen der reinen Zeitmannigfaltigkeit, die ja die Bedingung der Möglichkeit ist des Begegnens eines empirisch anschaulich Gegebenen. Dieser Zusammenhang, den Kant in der »Analytik der Grundsätze« ausführt, ist zunächst noch etwas undurchsichtig. Inwiefern für das Zusammennehmen vorgegebener Gegenstände die Zeitbezogenheit eine Rolle spielt, bekundet sich trivial schon darin, daß ich imstande sein muß, die mehreren ›zumal‹, ›zugleich‹ im Blick zu behalten.

Das Wesentliche dieses Absatzes liegt einmal darin, daß Kant hier die Charakteristik der vollen Struktur der reinen Synthesis vollendet, daß er zeigt, wie zur Synthesis eine bestimmte Einheit gehört, die durch den Sachgehalt dessen bestimmt ist, was sie einigt. Vor allem aber liegt das Wesentliche darin, daß jetzt deutlich wird: *Der reine Verstandesbegriff wird gar nicht durch die reine formallogische Funktion des Urteils gegeben, sondern er entspringt der imaginativen, anschauungs-, d. h. zeitbezogenen Synthesis.* Der Geburtsort der reinen Verstandesbegriffe ist nicht das rein isolierte, logisch fungierende Verstandesvermögen — anders gewendet: Die *Kategorien als reine Verstandesbegriffe sind nicht einfach aus der logischen Urteilstafel abzulesen.* Bei dieser negativen Stellung zur logischen Urteilstafel innerhalb des Problems der

Ursprungsenthüllung der reinen Verstandesbegriffe kann es aber nicht sein Bewenden haben. Der sechste Absatz erst wird zeigen, in welchem Sinne die logische Tafel der Urteile zu nehmen ist, und was dann die Rede vom »Leitfaden zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe« allein besagen kann und darf.

Zuvor gilt es, den fünften Absatz zu erläutern, von dem ich schon sagte, daß er den zentralen Horizont des leitenden Problems der »Kritik« elementar herausstellt.

f) Ontische und ontologische Begriffsbildung; die drei Elemente der ontologischen Erkenntnis

»Analytisch werden verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen, lehrt die transzendentale Logik. Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung; die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.«[11]

Die einleitenden Sätze berühren erneut den Unterschied zwischen Analysis und Synthesis, und zwar so, daß sich bei dieser Gelegenheit ein grundsätzlicher Unterschied zwischen ontischer und ontologischer Begriffsbildung herausstellt. *Ontische* Begriffsbildung verfährt so, daß sie vorgegebenes Mannigfaltiges — die Erscheinungen — durch Komparation, Reflexion und Abstraktion unter eine Einheit bringt, gemäß der dann dieser Begriff für weitere mögliche empirische

[11] a. a. O. B 104, A 78 f.

Gegenstände gilt. Die *ontologische* Begriffsbildung dagegen bringt nicht vorgegebene Gegenstände ›unter‹ Begriffe, sondern die reine Synthesis des reinen Mannigfaltigen ›auf Begriffe‹. Das bedeutet: Es soll hier im Blick auf die volle Wesensstruktur der reinen imaginativen zeitbezogenen Synthesis die ihr strukturmäßig zugehörige Einheit herausgestellt werden, welche Einheit als reiner Verstandesbegriff bezeichnet wird. Reine Synthesis auf ihren Begriff bringen heißt: phänomenologisch-ontologische Interpretation eines Grundphänomens der Erkenntnis auf seine Wesensstruktur; Vorstellungen unter Begriffe bringen besagt: ontisches Denken und Bestimmen der Gegenstände. *Das ›auf Begriffe bringen‹ der reinen Synthesis ist die Herausstellung und Erfassung der Kategorien* und kategorialen Zusammenhänge *in der Ontologie*; *das ›unter Begriffe bringen‹ ist das ontische Erkennen der positiven Wissenschaften.* Anders gewendet: Durch den genannten Unterschied ist sichtbar gemacht, daß die Kategorien nicht auf dem Wege der *empirisch-ontischen* Abstraktion und Verallgemeinerung zu gewinnen sind, aber ebensowenig rein *logisch.* In einer positiven Wissenschaft ist ein Kategorienproblem weder zu stellen noch zu lösen. Alle *ontologische* Problematik ist eine solche der *apriorischen Wesenserkenntnis.* Mit dem Gesagten stelle ich Zusammenhänge heraus, die vermeintlich nicht mehr ausdrücklich in der Intention Kants liegen, die sich aber darbieten, wenn man die Kantische Unterscheidung an der Wurzel faßt.

Kant zählt denn auch im weiteren systematisch auf, was zum Grundbestand einer reinen, d. h. ontologischen Erkenntnis notwendig gehört. Es sind drei Elemente: erstens das Mannigfaltige der reinen Anschauung — sagen wir kurz: die Zeit, denn Kant spricht ausdrücklich von der Erkenntnis *aller* Gegenstände, der physischen wie der psychischen, und das *universale* Apriori der Anschauung ist die Zeit; zweitens die reine Synthesis durch die Einbildungskraft, d. h. die a priori auf die Zeitmannigfaltigkeit bezogene imaginative Synthesis;

drittens die Begriffe, die zum Inhalt je die Einheit haben, die einer solchen zeitbezogenen imaginativen Synthesis je zugrundeliegt.

Wir beachten hier ein Mehrfaches: An erster Stelle ist die reine Anschauung genannt, sie ist das, worauf sowohl die Synthesis wie die Begriffe bezogen sind. In der Mitte steht die reine Synthesis der Einbildungskraft und erst an dritter Stelle das reine Denken. Vielleicht aber ist die Einbildungskraft nicht nur die Mitte von reiner Anschauung und reinem Denken im Sinne des ›Zwischen‹, sondern die Mitte im Sinne des Zentrums und der Wurzel. Wie immer es damit bestellt sein mag, deutlich ist, daß Kant hier in einer grundsätzlichen Besinnung auf die konstitutiven Elemente der reinen Erkenntnis ausdrücklich *drei* Elemente aufzählt. Und wer vollends schon das Ganze der Problematik der »Kritik« übersieht, dem kann nicht entgehen, daß in dem fünften und sechsten Absatz die Problematik vorweggenommen ist, die wir als die Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe kennenlernen werden, und die wir als das Kernstück der ganzen »Kritik« ansprechen. Mit Rücksicht auf den inneren notwendigen Zusammenhang des Schematismus gerade mit dem jetzt interpretierten Absatz bleibt es völlig unverständlich, wie man zu der »Entdeckung« kommen konnte, der Schematismus stelle ein Lehrstück dar, das gar nichts mit dem eigentlichen Gehalt der »Kritik« zu tun habe und das Kant nur nachträglich eingeflickt habe. Überdies werden an einer weiteren zentralen Stelle[12] diese drei Elemente ausdrücklich als die »drei Quellen« der reinen synthetischen Erkenntnis a priori aufgeführt.

Nun gilt es aber, diese Einsichten für das besondere Problem des Ursprungs der reinen Verstandesbegriffe fruchtbar zu machen und zugleich zu bestimmen, welche Rolle bei dieser Ursprungsenthüllung der Kategorien die logische Urteilstafel spielt.

[12] a. a. O. B 194, A 155

g) Die Einheit der imaginativen Synthesis und die Einheit der logischen Urteilsfunktion

Unserer Interpretation des sechsten Absatzes stellen wir wieder den Text voran: »Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.«[13]

Es war mit eine wesentliche Absicht der Interpretation der voranstehenden Absätze, die logische Funktion der Einigung, die Urteilsfunktion, abzugrenzen gegen die spezifisch eigene Synthesis der reinen Einbildungskraft und damit zu zeigen, daß primär die Synthesis der Einbildungskraft als imaginative, zeitbezogene den Inhalt der reinen Verstandesbegriffe beistellt.

Dieser letzte Absatz jedoch scheint alles zunichte zu machen. Kant nimmt hier offenbar ausdrücklich das wieder zurück, was er vordem erläuterte. Im zweiten Satz des jetzigen Absatzes wird doch gesagt, daß der *Verstand* in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt bringe — mehr noch: Dieser inhaltgebende Verstand soll derselbe sein wie der als *logische Reflexion* fungierende. Und noch weitergehend wird gesagt, daß der Verstand *durch eben diese Handlungen der logischen Reflexion* den Inhalt in die reinen Verstandesbegriffe bringe. Also wird eben doch die logische Funktion des Verstandes —

[13] a. a. O. B 104 f., A 79

d. h. die logische Urteilstafel — als Quelle der Kategorien in Anspruch genommen, also hängt ihre Ableitung doch allein an der hinreichenden Sicherung und Begründung der Urteilstafel selbst — also überträgt sich die Fragwürdigkeit der Urteilstafel auf die Kategorien.

Allein, wenn wir auch wissen, daß der in Frage stehende Problemzusammenhang sehr verwickelt ist und von Kant in der Tat nie ganz bewältigt wurde — zumindest nicht in der Darstellung — wenn mithin sehr wohl ein Schwanken Kants möglich wäre, so muß doch zuvor geprüft werden, ob Kant hier tatsächlich gleichsam alles widerruft, was er in den vorigen Absätzen gesagt hat.

Dieser sechste Absatz besteht aus zwei Sätzen, die im Grunde dasselbe sagen; der zweite ist ausführlicher und deutlicher. Wir gehen in der Interpretation von diesem aus. Sagt Kant rundweg: Die logischen Funktionen der Verstandeshandlung geben *als solche* den Inhalt der reinen Verstandesbegriffe her? Ganz und gar nicht — er sagt: Der Verstand bringt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, und zwar »vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt«, d. h. *vermittelst der* imaginativen zeitbezogenen reinen *Synthesis der Einbildungskraft*. Dieses »vermittelst« ist entscheidend: Der Verstand ist auf die reine Anschauung angewiesen, und zwar auf eine durch die Synthesis vorbereitete. Diese Synthesis der Einbildungskraft ist dasjenige, was dem Verstand ermöglicht, nun auch seinerseits etwas zum Inhalt der reinen Verstandesbegriffe beizubringen, nämlich die spezifischen Einheiten. Diese aber sind *synthetische* Einheiten, d. h. in ihrem Einigungscharakter durch die Zeit bestimmt.

Es ist also ganz und gar nicht so, als wollte Kant sagen, daß der reine Verstand die Ursprungsquelle, und zwar die einzige für die reinen Verstandesbegriffe sei, sondern diese haben zum Inhalt ein Mannigfaltiges, dessen zugehörige, von ihm inhaltlich erfüllte Einheit der Verstand beiträgt. Anders

gewendet: Eben dieselbe Einheit, die je zu den einzelnen logischen Funktionen der Einigung gehört als deren *Form*, ist zugleich zugehörig zum *Inhalt* von Begriffen, deren Gehalt sich primär aus der Synthesis der Einbildungskraft bestimmt.

Von da aus muß der erste sehr leicht mißverständliche Satz verstanden werden: Dieselbe Verstandesfunktion, die den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der reinen Synthesis *in einer Anschauung* Einheit — aber ›Einheit‹ und ›Einheit geben‹ haben hier nicht in beiden Fällen denselben Sinn. In einem *Urteil* den Vorstellungen *Einheit geben* besagt, die Urteilsform qua *Form* konstituieren; der reinen *Synthesis* verschiedener Vorstellungen *Einheit geben* bedeutet, zum Inhalt, der dieser Synthesis entspricht, ein *weiteres zugehöriges Inhaltsmoment* beisteuern. Wir entnahmen früher schon aus einer handschriftlich überlieferten Überlegung Kants: Der Inhalt der reinen Verstandesbegriffe ist die eine oder andere Reflexion, d. h. die eine oder andere logische Funktion der Einigung, beziehungsweise die ihr zugehörige Einheit. Aber *dieser* Inhalt ist nicht der einzige, nicht einmal der primär bestimmende. So präzis die früher angeführte Überlegung ist in bezug auf die Abgrenzung der Begriffsstruktur überhaupt gegen besondere Begriffe, so unzureichend ist sie, wenn gefragt wird nach dem vollen und primären Inhalt der reinen Verstandesbegriffe.

So bleibt es dabei: Die logische Funktion des Urteils, des Verstandes, ist nicht die primäre und einzige Quelle für den Ursprung der Verstandesbegriffe, diese liegt vielmehr in der reinen Synthesis der zeitbezogenen Einbildungskraft, und sofern diese als Synthesis den Inhalt hergibt, gehört zu ihrem Mannigfaltigen, das sie einigt, auch eine Einheit, und zwar als Inhalt der Begriffe, die eine solche reine Synthesis allgemein vorstellen. Wohl dagegen ist die logische Funktion der Verstandeshandlung deshalb, weil ihre Einheit zum Inhalt der reinen Verstandesbegriffe gehört, ein möglicher Leitfaden, um sich der Übersicht über die mögliche Anzahl und Vollständig-

keit der Kategorien zu versichern. *Die Urteilstafel enthält die Indizes für Anzahl und System der Kategorien, ist aber nicht die Quelle ihres Ursprungs* — das muß eindeutig festgehalten werden als Ergebnis der sechs Absätze, die der Kategorientafel voranstehen, und nur wenn man hier den Fußpunkt für alle Interpretation des Kategorienproblems nimmt, kann man abschätzen, inwieweit nun doch der Verstand und die Verstandesfunktion im Kategorienproblem einen Vorrang bei Kant beanspruchen.

Dieser Vorrang zeigt sich schon allein darin, daß Kant — obzwar der Inhalt der Kategorien nicht primär und nicht einzig durch die den logischen Funktionen zugehörige Einheit bestimmt ist — gleichwohl die Begriffe solchen Inhalts reine *Verstandes*begriffe nennt. Hier bekundet sich ein Primat des Verstandes, des Logischen, der sich seit den Anfängen des Kategorienproblems in der Antike durch die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie hindurchzieht und bei Kant eine neue Verstärkung erfährt.

Das leitende Problem ist, daß die logischen Funktionseinheiten mit zum Inhalt der Kategorien gehören, daß mithin derselbe Verstand im *formalen Denken* und in den Kategorien, d. h. der *apriorischen Gegenstandsbestimmung*, fungiert. Hinsichtlich dieses Problems ist vor allem zu beachten, daß Kant an dieser Stelle gleichsam nur eine Rahmenbetrachtung gibt und noch keineswegs begründet, *warum* diese Funktionseinheit des Verstandes zum Inhalt der Kategorien gehört und *wie* das möglich ist — warum überhaupt für alle Probleme der *Einheit* der verschiedenen Einigungen gerade der Verstand eine führende Funktion hat. Einmal *bestimmt* sich die Einheit als *inhaltliches* Moment der reinen Verstandesbegriffe primär *aus der reinen Synthesis* der Einbildungskraft und ihrem *Mannigfaltigen*, dann aber ist diese Einheit des *Verstandes* — als das Mannigfaltige *einigend* — wieder das letztlich *Bestimmende*, so daß in allen folgenden Erörterungen Kants roh gesagt die Einbildungskraft und der Verstand im Kampf liegen

um den Vorrang als Grundquelle der Erkenntnis. Der Kampf wogt hin und her, und es fällt keine eindeutige Entscheidung. Das erschwert die Interpretation. Zuvor aber ist es wichtig, die Grundrichtung der Problematik zu übersehen; dazu diente die ausdrückliche Betonung und Interpretation der besprochenen sechs Absätze.

§ 22. Der Doppelcharakter der Kategorien als Grundbestimmungen des Seins und des Urteils und die Unmöglichkeit einer Realdefinition der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe

Das Ergebnis der im Vorangehenden interpretierten sechs Absätze läßt sich kurz so zusammenfassen: Kant will zeigen, wo die reinen Verstandesbegriffe als solche ihren Ort haben. Sofern der *Verstand* eine Dienstfunktion hinsichtlich der reinen Anschauung hat, stehen auch die reinen *Begriffe* in einer solchen Dienstfunktion. Damit die Begriffe aber in solcher Funktion stehen können, muß die *reine Anschauung* bezüglich des Mannigfaltigen, das sie gibt, so *vorgebildet* sein für die Begriffe, daß diese gerade der Bestimmung dieses reinen Mannigfaltigen dienen können. Das führt dazu, sichtbar zu machen, wie die reinen Verstandesbegriffe, gemäß ihrer Dienstfunktion in die reine *Synthesis der Einbildungskraft* eingebaut sind. Anders gewendet: Sofern der *Inhalt* dieser reinen Begriffe umgrenzt werden soll, muß notwendig auf diese reine *Synthesis der Einbildungskraft* zurückgegangen werden. In einer klareren, durch die gegebene Interpretation begründeten Fassung muß jetzt die früher angeführte Überlegung Kants, nach der der Inhalt der reinen Verstandesbegriffe »die eine oder andre *Reflexion*« ist, folgendermaßen umformuliert werden: Der Inhalt der reinen Verstandesbegriffe ist die eine oder andere *reine Synthesis*. Sofern nun aber nach der Behauptung Kants – denn zunächst hat er nichts

davon bewiesen — die zu der Synthesis gehörige Einheit sich deckt mit der Einheitsfunktion der Urteilsformen, können diese in ihrer Gesamtheit und Gliederung der *Index* sein für die *Vollständigkeit und Einteilung* der reinen Verstandesbegriffe. Nur das ist der berechtigte Sinn der Rede von der Urteilstafel als Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe. Ihr *Ursprung* dagegen vollzieht sich aus der reinen zeitbezogenen Synthesis der Einbildungskraft. Daher fährt denn Kant nach der Exposition der interpretierten sechs Absätze fort: »Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.«[1] Damit ist die Funktion der angegebenen Urteilstafel deutlich gemacht. Für Kant kommt es, wie die folgenden Bemerkungen zur Kategorientafel zeigen, auf ein Doppeltes an: Erstens will er die eigentliche *Ursprungsquelle der reinen Verstandesbegriffe überhaupt sichtbar machen*, die reine Synthesis — und zweitens will er sich der *Vollständigkeit und der Einteilung der entspringenden Verstandesbegriffe versichern.*

Dagegen ist es gerade nicht seine Absicht, aus dem gekennzeichneten *Ursprungsort* ausdrücklich die einzelnen Verstandesbegriffe *herzuleiten.* Mit Rücksicht auf die einzig zentrale Aufgabe seiner Untersuchung, die *Fundamente* der Ontologie überhaupt aufzuweisen, liegt ihm nur an der Herausstellung der leitenden Perspektiven der ontologischen Problematik[2]. Von der *Ausarbeitung* einer so begründeten Ontologie, die er in ihrer Schwierigkeit gewiß unterschätzt, spricht er fast mit einer gewissen Geringschätzung: es sei »eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung«[3]. Die

[1] K. d. r. V. B 105, A 79
[2] vgl. Einleitung, A 13/14, B 27/28
[3] K. d. r. V. B 108, A 82

Absicht einer solchen Ausarbeitung der Ontologie auf dem von ihm neu gelegten Fundament sei leicht zu verwirklichen, »wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt«[4]. »Die Fächer sind einmal da« — durch seine Arbeit, »es ist nur nötig, sie auszufüllen«[5].

Wir sehen, diese Ausarbeitung des Systems der reinen Verstandesbegriffe ist in der »Kritik« für Kant nicht das Wesentliche; zugleich zeigt sich, wie stark und unerschüttert er doch der tradierten Arbeit der Ontologie vertraut, wenn er meint, das Material sei einfach zu übernehmen. Ganz ähnlich spricht sich Hegel in seiner »Logik« aus, die ja nichts anderes geben soll als eine ausgeführte Ontologie auf dem Boden einer vermeintlich radikalisierten Kantischen Position: »Das Reich des Gedankens philosophisch, d. i. in seiner eignen immanenten Tätigkeit, oder was dasselbe ist, in seiner notwendigen Entwicklung darzustellen, mußte deswegen ein neues Unternehmen sein und dabei von vorne angefangen werden; jenes erworbene Material, die bekannten Denkformen, aber ist als eine höchst wichtige Vorlage, ja eine notwendige Bedingung (und) dankbar anzuerkennende Voraussetzung anzusehen, wenn dieselbe auch nur hie und da einen dürren Faden, oder die leblosen Knochen eines Skeletts, sogar in Unordnung untereinander geworfen, dargibt.«[6]

Wenn Kant selbst über das System der reinen Verstandesbegriffe schnell hinweggeht, dann ist es auch für uns geboten, uns hier zunächst ebensowenig aufzuhalten wie bei der Urteilstafel. Nur eine Bemerkung muß noch angefügt werden. Kant bezeichnet die *reinen Verstandesbegriffe*, deren Ursprungsort und Zusammenhang mit den Urteilsfunktionen jetzt deutlich geworden ist, *als Kategorien* und bemerkt dazu: »Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles *Kategorien* nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist,

[4] ebd.
[5] a. a. O. B 109, A 83
[6] Hegel, Logik, Vorrede zur 2. Ausgabe, Lasson S. 9

ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt.«[7] Kant betont hier ausdrücklich die Einstimmigkeit seiner Absicht mit der des Aristoteles. Es wäre verlockend, darzulegen, inwiefern das in der Tat zutrifft und was daraus für das Verständnis des Aristoteles sowohl wie umgekehrt wieder für die Interpretation Kants zu lernen ist. Aber wir müssen hier von solchen Betrachtungen absehen, nicht nur, weil sie recht weitläufig sein müßten, sondern weil vor allem die bisherige Interpretation des Aristoteles nicht zureicht, um die Kantische Bemerkung zu würdigen. Insbesondere ist die aristotelische Auffassung der Kategorien nicht durchsichtig und daher auch umstritten. Es müssen hier für unseren Zweck wenige Bemerkungen mehr terminologischer Art genügen.

Kant übernimmt — und zwar ausdrücklich aufgrund einer ursprünglichen sachlichen Übereinstimmung — von Aristoteles den Titel ›Kategorien‹ für die Bezeichnung dessen, was er mit reinen Verstandesbegriffen meint. Nach Kant beziehen sich diese Begriffe als Bestimmungen a priori auf Gegenstände der reinen Anschauung, d. h. sie bestimmen a priori das mit, was Gegenstände zu Gegenständen macht, was ihre Gegenständlichkeit konstituiert. Gegenständlich aber sind die Erscheinungen, d. h. das Vorhandene, so wie es uns in der Erfahrung begegnet. Mithin sind die reinen Verstandesbegriffe Bestimmungen, die a priori das Vorhandene in seiner Vorhandenheit bestimmen. Oder noch allgemeiner gesagt, da Vorhandenes und Seiendes gleichbedeutend sind: *Diese Begriffe sind Bestimmungen, die das Sein des Seienden mitkonstituieren,* und sind daher Thema der *Ontologie.* Sie hängen aber auch wieder in gewisser Weise mit den Funktionen des Verstandes, den *Urteilen* zusammen. Urteile aber sind Aussagen. ›Aussage‹ ist gleichbedeutend mit λόγος, λέγειν meint das Reden über, das Bereden von etwas. Aristoteles kommt nun in allen seinen ontologischen Untersuchungen, und zwar in den verschiedensten Bezirken, immer wieder auf gewisse *Bestimmungen des*

[7] K. d. r. V. B 105, A 79 f.

Seins des Seienden zurück, die er κοινά nennt oder auch γένη τοῦ ὄντος, Stämme des Seienden. Es sind allgemeinste, höchste Bestimmungen des Seienden, die angeben, wie das Seiende als Seiendes seiner Natur nach vielfältig ist und gemäß dieser vielfältigen Natur als Vorhandenes in verschiedener Weise sein kann. Diese mannigfaltigen Bestimmungen, in denen sich die volle Struktur des Seienden überhaupt bekundet, nennt Aristoteles nun auch κατηγορίαι; κατηγορεῖν meint verhandeln über, bereden. Diese allgemeinen Bestimmtheiten des Seins sind als γένη τοῦ ὄντος zugleich *Grundformen der Aussage*. Kantisch gesprochen stehen sie als konstituierende Bestimmungen der *Gegenständlichkeit* der Gegenstände im Zusammenhang mit der Aussage, dem *Urteil*, dem *Verstand*. Unmittelbar deutlich wird das aus einer Stelle, neben der leicht viele andere genannt werden können: καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.[8]

Das Seiende, das Vorhandene an sich wird angesprochen bezüglich seines Seins, die Abwandlungen der Kategorie, d. h. dieses Anspruches, geben an, wie vielfach dieses Sein ist. Wie vielfach das Angesprochenwerden, so vielfach die Weisen des Seins.

Das muß genügen, um anzudeuten, daß schon bei Aristoteles wie bei Kant ein *Zusammenhang* besteht zwischen den allgemeinsten *Bestimmungen des Seins des Seienden* und der Aussage, dem *Urteil*, dem *Verstand*. Warum aber diese Beziehung bestehen soll und ob sie zu Recht besteht, das hat weder Aristoteles noch Kant gesagt, d. h. es ist fraglich und offen, ob die Bestimmungen des *Seins Verstandes*begriffe sind und ob die Verstandesbegriffe ›Kategorien‹ sind. Vielleicht liegt gerade darin, daß seit der Antike durch die ganze Tradition hindurch bis heute das *ontologische* Problem als ein *Kategorien*problem gilt, eine fundamentale Verkennung der eigentlichen philosophischen Problematik.

[8] Aristoteles, Metaphysik Δ 7, 1017 a 22

Noch einmal ist ausdrücklich zu betonen, daß Kant hier im ersten Hauptstück der transzendentalen Analytik der Begriffe kein Gewicht legt auf die Durchführung der Ursprungsenthüllung der Kategorien, er macht bezüglich keiner einzigen den Versuch einer solchen. Er sagt sogar: »Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte.«[9] Nimmt Kant nun wirklich lediglich deshalb von einer ausdrücklichen Ursprungsenthüllung der Kategorien Abstand, weil das ein zu weitläufiges und hier nicht unbedingt notwendiges Geschäft ist? Oder hat dieses Weggleiten über die ausdrückliche Ursprungsenthüllung an der jetzigen Stelle andere, tieferliegende Gründe? Wir müssen gerade mit Bezug auf das, was wir als eigentlichen Ursprungsort der Kategorien herausgestellt haben, fragen: Könnte denn Kant jetzt schon überhaupt eine solche Ursprungsenthüllung durchführen, auch wenn er es wollte? Nein! Denn Kant hat nur erst die allgemeine Dimension des Ursprungsorts sichtbar gemacht; er hat noch nicht gezeigt, wie denn die reine Synthesis der reinen Einbildungskraft sich auf die Zeitmannigfaltigkeit bezieht, und warum sie sich überhaupt darauf beziehen kann. Ebensowenig hat er gezeigt, worin die spezifische Einigungsfunktion der Synthesis besteht, wo der letzte Grund der Möglichkeit dafür liegt, daß *Mehreres für ein Ich* gegeben sein kann, und ferner ist nicht gezeigt, wie diese *Zugehörigkeit von Mannigfaltigem zu einem Ich* zusammenhängt mit der reinen Anschauung der *Zeit*. Alles das ist dunkel und nur programmatisch angezeigt. Alles das muß aber zuvor ans Licht gestellt sein, damit der Ursprungsort der Kategorien so weit deutlich wird, daß aus ihm her ausdrücklich der Ursprung der Kategorien vollzogen werden kann.

Also nicht, weil es ein langweiliges Geschäft ist, die Kategorien abzuleiten und voll zu bestimmen, d. h. zu definieren, nimmt Kant davon Abstand, sondern weil er im Grunde über-

[9] K. d. r. V. B 108, A 82

haupt *keine Definition der Kategorien geben kann*, solange er nicht und wenn er *nicht die reine Anschauung der Zeit in eins mit der Einbildungskraft in die Problematik hineinzieht*. Kant hat denn auch später mit der ihn auszeichnenden Ehrlichkeit des Denkens eingestanden, daß der Grund des Übergehens der ausdrücklichen Kategorienableitung nicht die Wertlosigkeit der Aufgabe gewesen sei, sondern eine grundsätzliche Verlegenheit in der möglichen Problembewältigung. Dieses Eingeständnis findet sich in dem dritten Hauptstück des zweiten Buches der transzendentalen Analytik, d. h. im Schlußstück der Analytik der Grundsätze, das den positiven Teil der »Kritik« abschließt. Die Bemerkung ist dann freilich in der zweiten Ausgabe gestrichen. Kant sagt hier: »Oben bei der Darstellung der Tafel der Kategorien, überhoben wir uns der Definitionen einer jeden derselben dadurch: daß unsere Absicht, die lediglich auf den synthetischen Gebrauch derselben geht, sie nicht nötig mache, und man sich mit unnötigen Unternehmungen keiner Verantwortung aussetzen müsse, deren man überhoben sein kann. Das war keine Ausrede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, sich nicht sofort ans Definieren zu wagen, und Vollständigkeit oder Präzision in der Bestimmung des Begriffs zu versuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder anderen Merkmale desselben auslangen kann, ohne eben dazu eine vollständige Herzählung aller derselben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt sich: daß der Grund dieser Vorsicht noch tiefer liege, nämlich, daß wir sie nicht definieren konnten, wenn wir auch wollten«[10].

Es war keine Ausrede, sondern »Vorsicht«, was Kant die Exposition der einzelnen Kategorien übergehen ließ. Und der tiefere Grund dieser Vorsicht lag darin, daß er nicht konnte, wenn er auch wollte. Kant macht diesen Grund unmittelbar vor der eben zitierten Bemerkung deutlich, wenn er betont, »daß wir so gar keine einzige derselben real definieren, d. i.

[10] a. a. O. A 241

die Möglichkeit ihres Objekts verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen.«[11] Wenn Kant sagt: »*Jetzt* aber zeigt sich« erst dieser Grund, dann ist das eine Täuschung: Gerade das, was Kant unmittelbar als grundsätzliche Erörterung der Darstellung der Kategorientafel vorausschickt, kennzeichnet das Wesen der Kategorien schon dahin, daß sie die reine zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft zum Inhalt haben. Mit anderen Worten: Die Kategorien haben als Begriffe einen Inhalt, den die logische Verstandesfunktion als solche gar nicht geben kann. Alle echte Definition aber muß eine »Realerklärung« sein und darf sich nicht auf eine Worterläuterung beschränken. Real aber ist das, was die Sachhaltigkeit von etwas betrifft. Eine Realdefinition der Kategorien verlangt also das Eingehen auf das, was sie selbst ihrem Inhalt nach meinen, sofern dieser als realitas, als sachhaltige Bestimmung den Gegenständen, den Objekten, zukommt — »die Realerklärung würde ... diejenige sein, welche nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die *objektive Realität* desselben deutlich macht.«[12]

So ergibt sich immer wieder von neuen Seiten das eine, das wir als wesentliches Ergebnis des ersten Hauptstücks der Analytik der Begriffe schon früher vorwegnahmen: *Die reinen Verstandesbegriffe, d. h. die Kategorien, sind erst in ihren notwendigen Strukturmomenten begriffen, wenn sie als Begriffe genommen werden, die der reinen imaginativen Zeitbeziehung entwachsen.* Demnach ist im Ganzen dieses ersten Hauptstücks nicht der zweite Abschnitt »Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen« der zentrale, sondern der dritte: »Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien«.

In der zweiten Ausgabe hat Kant diesem Abschnitt noch die §§ 11 und 12 angefügt. Sie stellen seine Kategorientafel noch ausdrücklicher in Beziehung zur traditionellen Ontologie, ins-

[11] a. a. O. A 240, B 300
[12] a. a. O. A 242 Anm.

besondere auch zu den allgemeinsten Grundbegriffen der mittelalterlichen Ontologie, den Transzendentien unum, verum, bonum. Da deutlich wurde, daß die Systematik der Kategorien selbst jetzt nicht wesentlich ist, und überdies das Verhältnis von Kategorien und Transzendentien, beziehungsweise das Verhältnis zwischen materialen und formalen Kategorien erst später — im Anhang über die Reflexionsbegriffe — ausdrücklich berührt wird, überschlagen wir diese zwei Paragraphen.

Aus dem § 11, in dem Kant seine eigene Kategorientafel erläutert, ist nur die Scheidung der zwölf Kategorien in zwei Klassen zu behalten, die Scheidung in »mathematische« und »dynamische« Kategorien. Dieser Unterschied wird uns künftig öfters begegnen. Jetzt nur so viel zur Erläuterung: Die Bezeichnung für die beiden Klassen ist zunächst befremdlich, wird aber deutlich, wenn wir daran erinnern, daß das Mathematische in der Neuzeit — aber schon in der Antike bei Plato — als das hervorragende Beispiel des Apriorischen galt, d. h. desjenigen, was nicht das jeweilige tatsächliche Vorhandensein dieses oder jenes Dinges angeht, sondern das, was zu seinem Wesen, seinem Wasgehalt gehört, mag es nun vorhanden sein oder nicht. Das Vorhandene dagegen in seinem Vorhandensein, das Wirkliche, steht in einem Wirkungszusammenhang, in einem Kräfteverhältnis; ›dynamisch‹ ist nur ein anderer Ausdruck für: vorkommend in einem Wirklichkeits- und Kausalzusammenhang. Dynamische Kategorien sind die Kategorien des Daseins im kantischen Sinne, des Vorhandenseins. Die Kategorien der Quantität und Qualität sind Kategorien des Wesens und betreffen den Wasgehalt, die essentia; die Kategorien der Relation und Modalität betreffen als dynamische die existentia. ›Natur‹ ist dasjenige, was das Dasein, die existentia der Dinge charakterisiert; so darf Kant denn sagen: »Relation und Modalität gehören zur Naturbetrachtung der Wesen, Quantität und Qualität zur Wesenlehre.«[13]

[13] Reflexionen II, 603

Sowenig Kant sich auf eine ausdrückliche Ableitung der einzelnen Kategorien aus dem echten Ursprungsort einläßt und die Kategorientafel also nur roh vorsetzt, so vielfach greift er auf sie immer wieder zurück, und zwar ist sie für ihn dabei immer die Orientierungstafel in der Gliederung und für den Aufbau der Probleme. Die Kategorientafel hat für Kant eine weitgreifende architektonische Funktion, was freilich nicht ohne Bedeutung ist für den jeweiligen sachlichen Ansatz eines Problems und den Gang seiner Bewältigung.

Das erste Hauptstück der Analytik der Begriffe, das wir hiermit zu Ende gebracht haben, ergibt ein merkwürdiges Resultat. Der Begriff der reinen Verstandesbegriffe und ein Umriß ihres Systems sollen gewonnen sein. Und doch ist gerade der Begriff der reinen Verstandesbegriffe zweideutig, ja noch mehr — am Ende ist er überhaupt noch nicht hinreichend vollständig bestimmt. Die Zweideutigkeit des Begriffs der reinen Verstandesbegriffe können wir terminologisch für das folgende in der Weise festhalten, daß wir sagen: *Die reinen Verstandesbegriffe sind für Kant einmal notiones und dann Kategorien*; einmal sind sie von der rein *logischen Form der Verstandeshandlung* her gesehen, zugleich aber werden sie als Urbegriffe verstanden, deren *Inhalt der reinen imaginativen zeitbezogenen Synthesis entstammt.*

Sosehr Kant die letztgenannten Zusammenhänge sieht, sowenig kann er sich doch davon losmachen, diese Begriffe immer wieder primär vom Verstand aus zu nehmen, was sich eben schon darin bekundet, daß für ihn die Kategorien ›reine Verstandesbegriffe‹ sind und heißen. Die Scheidung von Notionen und Kategorien ist bei Kant keineswegs eindeutig durchgeführt, im Gegenteil — zumeist nimmt er die Kategorie im Sinne von Notion, als lediglich an der logischen Verstandesfunktion orientierte Begriffe. Sehr oft gebraucht Kant die Scheidung zwischen Kategorien in ihrer transzendentalen Bedeutung und Kategorien im empirischen Gebrauch, eine Scheidung, die sich allerdings nicht mit der vorgenannten deckt. All

diese terminologischen Schwankungen sind Anzeichen einer durchgehenden letzten Unsicherheit im Sachverständnis selbst.

Das Gleiche wiederholt sich — was man nicht beachtet hat — bezüglich des Urteils. Wir werden sehen, wie Kant gerade in der »Kritik«, wo er scheinbar die Urteilsauffassung der formalen und allgemeinen Logik einfach erneuert, dazu vordringt, das Urteil transzendentallogisch, ontologisch zu interpretieren. Aber auch hier gelingt ihm nicht eine durchgehende Umstellung der Urteilslehre — so wenig wie eine solche der Begriffslehre. Wir kommen damit erneut auf das zurück, was bei der ersten Exposition der Aufgabe der transzendentalen Analytik gesagt werden mußte: Kant bringt es nicht zu einer radikalen und eindeutigen Klärung des Verhältnisses zwischen formaler und transzendentaler Logik. Es gelingt ihm nicht, die transzendentale Logik als Fundament der formalen allgemeinen zu sichern und auszubauen, eine Aufgabe, die mehr oder minder deutlich sich ihm immer wieder aufdrängte.

Wenn nun aber das erste Hauptstück der Analytik der Begriffe mit einer so fundamentalen Zweideutigkeit schließt, dann besteht zunächst wenig Hoffnung, das zweite Hauptstück, das doch dadurch vorbereitet sein soll, durchsichtig zu machen, und zwar gerade bezüglich der Aufgabe, die es sich stellt.

ZWEITES KAPITEL
Die Ursprungsenthüllung der Kategorien als Aufweis ihres ontologischen Charakters

Wir interpretieren im folgenden das zweite Hauptstück der Analytik der Begriffe, das überschrieben ist: »Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«. Damit kommen wir zu den dunkelsten Partien der »Kritik«, zugleich aber zu solchen, die man im Neukantianismus mit einer erstaunlichen Naivität schlagwortartig ausgebeutet hat. »Transzendentale Deduktion«, »quaestio iuris« — das sind wie die Rede von der »Kopernikanischen Tat« Schlachtrufe, mit denen man nicht nur Gegner schreckt, sondern vielmehr noch sich selbst Mut macht bei der inneren Hilflosigkeit, die man zuweilen spüren wird gegenüber dem, was Kant darunter im Grunde verstanden haben mag.

Um eine *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe soll es sich im folgenden handeln. Will Kant nun also doch eine *Ableitung* der Kategorien geben, nachdem wir doch wissen, daß er eine solche für seine Absicht für unwesentlich hält? Oder besagt ›Deduktion‹ etwas anderes?

Wir betonten schon bei der allgemeinen Kennzeichnung der Aufgabe der transzendentalen Analytik, daß das, was Kant unter Deduktion versteht und mit ihr im Grunde beabsichtigt und einzig beabsichtigen kann, aus einem angemessenen Verständnis der transzendentalen Analytik überhaupt verstanden werden muß. Nun hörten wir aus dem ersten Hauptstück, daß der Ursprungsort der reinen Verstandesbegriffe die reine imaginative zeitbezogene Synthesis sei, daß mithin aus ihr die reinen Verstandesbegriffe entspringen müssen. Was heißt: *Entspringen* von Begriffen? Sie haben ihrem *Inhalt* nach eine bestimmte *Herkunft*; daß diese Begriffe aus der reinen Synthesis entspringen, will also sagen: Allein im Blick auf die

reine Synthesis ist auszumachen, was diese Begriffe dem Inhalte nach sind. Und zwar ist hinsichtlich dieser Aufgabe der Enthüllung des Wesens der reinen Verstandesbegriffe zu unterscheiden zwischen der *Umgrenzung des Ursprungsortes überhaupt*, d. h. der Kennzeichnung dessen, was überhaupt eine Kategorie als Kategorie konstituiert – und der *Aufhellung der einzelnen Kategorien*. Kant beschäftigt sich lediglich mit der ersten Frage, und so zweideutig in anderer Hinsicht das Ergebnis des ersten Hauptstückes sein mag, so ist doch die Struktur dessen, was zu einer Kategorie gehört, deutlich geworden, namentlich die drei genannten Elemente der reinen Erkenntnis – Zeit, Einbildungskraft, logische Verstandesfunktion.

Wenn jetzt erneut eine »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« unternommen werden soll, so kann ›*Deduktion*‹ nur besagen: *Ursprungsenthüllung der Kategorien*, d. h. Aufklärung ihres Wesens im Rückgang auf das, was zu ihnen gehört. Wenn aber mit dieser »Deduktion« gegenüber dem ersten Hauptstück eine *weitere* Wesensenthüllung angestrebt wird, dann bedeutet das, daß das erste Hauptstück eine solche vielleicht noch gar nicht zu Ende gebracht hat, vielleicht war die dort gegebene nur vorbereitend für die eigentliche transzendentale, d. h. ontologische Interpretation des Wesens von Kategorien. Man kann sich die Unvollständigkeit der Aufhellung des Wesens der Kategorien, wie sie Kant im ersten Hauptstück gegeben hat, leicht klarmachen anhand des Aristotelischen Kategorienbegriffs, gemäß dem sie zugleich σχήματα des λέγειν und γένη τοῦ ὄντος sind. Also das Wesentliche gerade ist noch dunkel: die Kategorien *als Grundbestimmungen des Seins* des Seienden, der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Kant hat zwar bisher gezeigt, daß die Kategorien nicht nur und nicht primär mit den logischen Verstandesfunktionen zusammenhängen, sondern daß sie die reine imaginative zeitbezogene Synthesis zum Inhalt haben. Er hat aber gerade noch nicht gezeigt, was die Kategorien mit Rücksicht auf das

Seiende, die Gegenstände, sind, d. h. welches ihr voller und eigentlicher, auf das Seiende selbst gegründeter Inhalt, ihre objektive Realität ist. Das Wesen der Kategorien mit Beziehung auf das Seiende qua Seiendes — d. h. das ontologische Wesen der reinen Verstandesbegriffe — ist trotz aller Umgrenzung ihres wahren Ursprungsortes noch dunkel, der Inhalt, die Realität dieser Begriffe, ist noch gar nicht zureichend herausgestellt. Wir haben noch nicht den vollen ontologischen Begriff der Kategorien. Ich behaupte daher: *Die Aufgabe der »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« liegt in der Enthüllung des ursprünglichen ontologischen Wesens der Kategorien überhaupt*, d. h. in der Enthüllung der inneren Möglichkeit des Wesens der reinen Synthesis, gesehen in ihrem rein prädikativen Strukturmoment.

Es gilt zunächst, diese Auffassung der Deduktion mit dem zu konfrontieren, was Kant selbst über die Deduktion sagt. Ich verzichte dabei auf eine ausdrückliche polemische Zurückweisung selbst der gröbsten Mißdeutung der Deduktion im Neukantianismus. Zugleich muß aber betont werden, daß Kant selbst hinsichtlich der Bestimmung der Aufgabe der Deduktion und der Art ihrer Durchführung notwendig schwankt. Die Gründe müssen deutlich gemacht werden. Ein wesentlicher Grund liegt in Kants Auffassung des a priori. Die Gliederung des zweiten Hauptstückes haben wir schon im früheren dargelegt; es hat in der ersten Ausgabe drei Abschnitte, in der zweiten zwei. Der erste Abschnitt ist in beiden Ausgaben gleichlautend überschrieben: »Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt«.

§ 23. Die Problemstellung der transzendentalen Deduktion der Kategorien

a) Die Begründung der Kantischen Fassung der transzendentalen Deduktion als Beantwortung der quaestio iuris

Kant beginnt den Abschnitt »Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt« mit einer Erläuterung des Wortes ›Deduktion‹. Dabei zeigt sich das Auffallende, daß er diesen Ausdruck gar nicht in der philosophisch-logischen Bedeutung verwendet, etwa so wie Descartes, der in den »Regulae« intuitus und deductio unterscheidet, Axiome und Folgesätze. Kant lehnt sich vielmehr in der Verwendung des Wortes an den Sprachgebrauch einer Wissenschaft an, die ganz außerhalb seines Feldes liegt. Er gebraucht den Titel ›Deduktion‹ so wie die »Rechtslehrer«. Kant illustriert die juristische Bedeutung von ›Deduktion‹ dadurch, daß er kurz zeigt, was zur Erörterung eines »Rechtshandels« gehört. In einem Rechtshandel werden »Befugnisse« geltend gemacht, beziehungsweise »Anmaßungen« zurückgewiesen. Hierzu bedarf es eines Doppelten: Einmal muß der Tatbestand festgestellt werden und weiterhin das Streitobjekt — »quid facti« —, überdies aber bedarf es, um eine begründete Entscheidung bezüglich dieses bestimmten Streitfalles herbeiführen zu können, der Darlegung der Rechtslage, d. h. des Aufweises dessen, was als begründete Befugnis zu Recht besteht, welche Ansprüche wirklich geltend gemacht werden können — »quid iuris«. Die Beantwortung dieser Frage, d. h. die Aufweisung des Rechtsanspruches als eines begründeten, die Aufweisung der rechtlichen Möglichkeit der Befugnis, nennen die Juristen ›Deduktion‹. In gewisser Weise liegt in diesem Wortgebrauch auch die Idee der Herleitung, aber der *Herleitung eines Anspruches* im Hinblick auf seine rechtlichen Gründe.

Warum verfällt Kant nun gerade auf die Übernahme dieses juristischen Sprachgebrauchs in seine transzendentalphilosophisch-ontologischen Erörterungen? Wie vermag Kant methodische Ideen einer bestimmten Einzelwissenschaft zu übertragen auf eine Untersuchung, die gerade die Möglichkeit dessen zum Thema hat, was jeder besonderen Wissenschaft a priori zugrundeliegt?

α) Der Erkenntnisanspruch der dogmatischen Metaphysik als Anlaß für die quaestio iuris

Für Kant besteht innerhalb seiner Fragestellung bezüglich der ontologischen Erkenntnis eine gewisse Analogie zu den Fragestellungen der Rechtslehrer. Inwiefern? Wenn wir nur kurz an das erinnern, was zu Beginn dieser Vorlesung allgemein notiert wurde über Kants Stellung zum Problem der Metaphysik, dann wird dieser juristische Sprachgebrauch verständlich. Kants Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik als ontischer Wissenschaft des Übersinnlichen konzentriert sich auf die Grundlegung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis als dem notwendigen Fundament jeder ontischen Erkenntnis. So selbständig seine Fragestellung ist, so stark bleibt Kant doch auch da, wo er nicht polemisiert, polemisch orientiert – polemisch freilich nicht im Sinne einer Nörgelsucht in Nebendingen, sondern im Sinne einer grundsätzlichen Auseinandersetzung. Diese galt aber der theoretisch-dogmatischen Metaphysik, die wir hinreichend gekennzeichnet haben.

Die theoretisch-dogmatische Metaphysik versucht, aus allgemeinsten Verstandesbegriffen, d. h. an Hand der Kategorien als vermeintlich rein logischen Gebilden, etwas über das übersinnliche Seiende selbst auszumachen; sie maßt sich Erkenntnisse an über Seiendes, ohne die dabei gebrauchten Begriffe an diesem Seienden selbst als *rechtmäßig gebraucht ausweisen* zu können. Mithin handelt es sich in der theoretisch-dogmatischen Metaphysik, zu der Kant in Kampfstellung steht, in der Tat um bestimmte *Anmaßungen*, also um den Gegenstand

eines möglichen *Rechtshandels*. Die Kritik dieser Anmaßungen verlangt demnach die *Aufklärung des Rechtsgrundes der vermeintlichen Befugnis*. Die Frage nach der Möglichkeit der theoretischen Metaphysik ist demnach ein Rechtshandel. Kants *polemische Orientierung an der theoretischen Metaphysik* ist die Veranlassung für diese *juristische Fassung des Problems der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis*.

Für Kant lag somit die juristische Formulierung seines Metaphysikproblems sehr nahe, und er gebraucht gern für die Auseinandersetzung mit dieser dogmatischen Metaphysik das Bild vom Gerichtshof[1] — der Vernunft muß der Prozeß gemacht werden, die Zeugen müssen verhört werden. Die Verwendung juristischer Termini ist also nicht verwunderlich, allein es handelt sich ja nicht nur einfach um eine Übernahme von Wörtern bei völliger Verschiedenheit der Sachen, sondern *Kants eigenste ontologische Fragestellung selbst wird jetzt*, wie wir sehen werden, *in gewisser Weise eine juristische*. Wir werden zu hören haben, wie das möglich ist und inwieweit dadurch das eigentliche Problem verunstaltet wird. Rein äußerlich ist hier schon bei Beginn des zweiten Hauptstücks der Analytik der Begriffe zu beachten, daß das Problem der ontologischen Erkenntnis jetzt eine Orientierung nimmt auf den Rechtshandel mit der dogmatischen Metaphysik. Kant verläßt gleichsam die Bahn einer in sich geschlossenen Exposition des ontologischen Problems und gibt einer Fragestellung Raum, die primär polemisch orientiert ist. Freilich hat das ganz wesentliche Gründe darin, daß er selbst eine eindeutige Bahn für sein Problem nicht hat, weil ihm der Boden fehlt.

Schon der Titel des mit ›transzendentaler *Deduktion*‹ bezeichneten Problems zeigt an, daß Kants eigene Erörterung polemisch, d. h. aus Fragestellungen der Gegner her diktiert ist. Anders gewendet: Kant sucht eine Lösung des Problems am Leitfaden einer Fragestellung, die schon in sich selbst am Ende unmöglich ist. Diese Fragestellung wird von jetzt an

[1] K. d. r. V. B 779, A 751

mächtig, aber zugleich hält sich doch der Problemhorizont durch, der durch die Titel ›Zeit‹, ›Einbildungskraft‹ und ›transzendentale Analytik‹ gekennzeichnet wurde. Beide Fragestellungen verschlingen sich meist, bald kommt die echte zum reinen Ausdruck, bald herrscht extrem die unechte, und so bewegt sich alles in der heillosesten Verwirrung. Wie immer man sich sachlich zu Kants Problem und Lösung der transzendentalen Deduktion stellen mag, das eine ist unbedingt gewiß: Die transzendentale Deduktion, gefaßt als quaestio iuris, ist das fatalste Lehrstück der Kantischen Philosophie, auf das man sich berufen kann. Die transzendentale Deduktion ist fast durchgängig unhaltbar, doch gibt Kant gleichwohl in ihrem Verlauf philosophische Anstöße, die man nur in der rechten Weise auffangen und in die rechte Bahn lenken muß. Das Gesagte soll erneut einschärfen, daß es sich bei Kant jederzeit lohnt, auch und gerade seinen Irrgängen wirklich nachzugehen und Kant gegen die Kantianer in Schutz zu nehmen.

β) Das Problem der Rechtmäßigkeit der objektiven Realität reiner Verstandesbegriffe

In der transzendentalen Deduktion geht es um einen Rechtshandel, und da es sich um die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe handelt, sind die Kategorien das Streitobjekt. In welchem Sinne?

Kant geht nach der genannten Erklärung des Titels ›Deduktion‹ dazu über, allgemein unseren Gebrauch von Begriffen zu kennzeichnen. Unter den Begriffen gibt es eine »Menge *empirischer Begriffe*«, die wir ohne eine besondere Deduktion gebrauchen, d. h. wir begründen nicht eigens die Befugnis ihres Gebrauchs. Wir begründen sie deshalb nicht, weil wir bezüglich dieser Erfahrungsbegriffe jederzeit imstande sind, ihren Anspruch, von dem erfahrungsmäßig Gegebenen etwas auszusagen, an eben diesem Gegebenen zu kontrollieren — »weil wir«, wie Kant sagt, »jederzeit die Erfahrung bei der

Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen.«[2] Es wird deutlich, daß es sich um den Beweis, d. h. um die *Rechtsausweisung*, die *Begründung der objektiven Realität* von empirischen Begriffen handelt.

Den Ausdruck ›objektive Realität‹ haben wir schon mehrfach geklärt, wir kommen noch einmal darauf zurück, weil es für das Problem der transzendentalen Deduktion von zentraler Bedeutung ist. Die Realität des Begriffes ist der Sachgehalt des Begriffes, und in diesem liegt offenbar latent die Beziehung auf wirkliche, beziehungsweise mögliche Dinge, Objekte, die solchen Sachcharakter haben. Die objektive Realität eines Begriffes ist diejenige, die im Objekt selbst, d. h. in den Gegenständen, dem vorhandenen Seienden, begründet liegt, an diesen Objekten *ausweisbar* ist als aus ihnen geschöpft und ihnen demnach rechtmäßig zugehörig. Mithin läßt sich die objektive Realität von empirischen Begriffen jederzeit durch die Erfahrung belegen und nachprüfen.

Aber neben den empirischen Begriffen, die gemäß ihrem Inhalt auf bestimmte, bekannte, alltägliche und sicher zugängliche Objekte zugeschnitten sind, gibt es »auch usurpierte Begriffe, wie etwa *Glück*, *Schicksal*«. Solche Begriffe laufen, wie Kant drastisch sagt, zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herum; wir gebrauchen sie in unserem Dasein ständig und wie selbstverständlich. Jeder gibt gleichsam dem anderen zu, daß er versteht, was er damit meint, und doch: Eine große Verlegenheit beginnt, wenn man die objektive Realität solcher Begriffe begründen soll, wenn man auch nur aufweisen soll, was das ist, was mit ihnen gemeint wird, wenn man die Frage beantworten soll, ob wir *rechtmäßig* dergleichen Begriffe gebrauchen und ob ihnen denn überhaupt etwas entspricht. Hier ist es mit der Deduktion nicht so einfach bestellt, d. h. die Ausweisung eines Grundes für die Befugnis des Gebrauchs solcher Begriffe bereitet Schwierigkeiten. Aber auch bezüglich solcher Begriffe, deren Ausweisung Kant allerdings nicht

[2] a. a. O. B 116 f., A 84

erörtert, könnte man doch noch eine mögliche Rechtfertigung darin sehen wollen — obwohl zu Unrecht —, daß eine gewisse allgemeine durchschnittliche Selbsterfahrung des menschlichen Daseins den Rechtsgrund für diese Begriffe hergibt.

Darüber hinaus aber gibt es Begriffe, die überhaupt ihrem Wesen nach nicht aus der Erfahrung geschöpft sind und gleichwohl beanspruchen, über die Gegenstände, die Objekte etwas auszumachen — die reinen Verstandesbegriffe. Offenbar verlangen solche Begriffe eine grundsätzliche Ausweisung ihres Rechtsanspruchs, und zwar eine solche, die nicht auf die Erfahrung als Rechtsinstanz rekurrieren kann. Diese Begriffe können ihrem Wesen nach niemals gelegentlich einer Erfahrung empirisch ausgewiesen werden, »ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion«. Diese Aufgabe schließt demnach eine nicht auf Erfahrung rekurrierende, d. h. eine *apriorische* und *transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* in sich. Der Nachweis ihrer Befugnis, etwas über die Gegenstände auszusagen, obzwar diese Begriffe nicht empirisch durch Reflexion über die Gegenstände gewonnen sind — dieser Nachweis muß vor allem die grundsätzliche Frage beantworten: Wie können überhaupt reine Verstandesbegriffe »sich auf Objekte beziehen«, d. h. wie sind sie als ontologische Begriffe möglich? Worin gründet ihr ontologisches Wesen? Offenbar kann nur aus der ontologischen apriorischen Aufhellung des Wesens dieser Begriffe ihre objektive Realität begründet werden. »Ich nenne daher die Erklärung der *Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen* können, die transzendentale Deduktion derselben.«[3] Interpretierend müssen wir schärfer sagen: Welcher *Art sind diese Begriffe* als die Begriffe, die sie sind, daß sie *a priori* objektive Realität haben können? Es geht hier um das Problem der inneren Möglichkeit der reinen prädikativen Synthesis, d. h. der veritativen. Mit anderen Worten: Der Frage, die die transzendentale Deduktion zu beantworten hat, liegt die radikale

[3] a. a. O. B 117, A 85

Frage zugrunde, welches denn das ursprüngliche ontologische Wesen dieser Begriffe sei, aufgrund dessen sie eine solche Befugnis in sich selbst tragen. Das ist die Kernfrage, die im Problem der transzendentalen Deduktion liegt — eine Frage, die Kant in dieser Reinheit nicht stellt, und zwar deshalb nicht, weil er in polemisch bedingter Orientierung dem Problem eine juristische Form gibt.

Daher müssen wir erneut an das leitende Problem der Grundlegung der ontologischen Erkenntnis erinnern: Kant spricht zwar von den beiden Stämmen der reinen Erkenntnis — reiner Anschauung und reinem Denken —, aber im vorangehenden haben wir gerade herausgestellt, daß das Denken *in sich selbst* anschauungsbezogen und *daher gegenstandsbezogen* ist; die reinen Begriffe sind in sich gegründet in der reinen imaginativen Synthesis der Zeit. Kant müßte nun im Fortgang seiner Betrachtungen diese so prinzipiell angezeigte Gegenstandsbeziehung der reinen Begriffe als solche erörtern, nach der inneren Möglichkeit des ontologischen Wesens der Kategorien fragen. Er müßte die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Gegenstandsbeziehung des Denkens dem bisher entwickelten Wesen des Denkens entsprechend exponieren. Das geschieht nicht. Zwar muß Kant im Verlauf der transzendentalen Deduktion notwendig auf diese Zusammenhänge stoßen, aber gerade der *Exposition des Problems gibt er eine Form, die dem bisherigen Gewinn seiner Erörterungen nicht gerecht wird.*

Die reinen Verstandesbegriffe reden von den Gegenständen durch Prädikate des reinen Denkens[4], und zwar sagt Kant: Demnach beziehen sie sich auf Gegenstände allgemein *ohne* alle Bedingungen der Sinnlichkeit; sie können auch nicht in der Anschauung a priori ein Objekt vorzeigen, »worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten«[5]. Kant setzt mithin das Problem der Aufklärung der inneren Möglichkeit

[4] a. a. O. B 120, A 88
[5] ebd.

der Kategorien so an, daß er gerade keinen Gebrauch von der wesentlichen Einsicht macht, dergemäß die reinen Verstandesbegriffe *als solche des Denkens wesenhaft in der reinen Anschauung der Zeit gegründet sind*, vielmehr nimmt er jetzt die reinen Verstandesbegriffe als *pure Notionen*, als lediglich dem Denken zugehörig und fragt: Wie können diese reinen Denkgehalte eine apriorische Beziehung auf die Gegenstände haben? Wie sollen »*subjektive Bedingungen des Denkens ... objektive Gültigkeit* haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben«[6]? Kant faßt die Begriffe jetzt gleichsam abgeschnitten vom Bezug auf die Zeit.

Kants Fragestellung in der transzendentalen Deduktion in ihrem Verhältnis zum leitenden Grundproblem läßt sich auch so verdeutlichen: In der transzendentalen Ästhetik wurde nach dem Wesen reiner Anschauung und ihrer ontologischen Möglichkeit gefragt; jetzt richtet sich die Frage auf das Wesen reiner Begriffe und ihre innere Möglichkeit, und zwar stellt Kant diese Frage zunächst ganz isoliert, d. h. er versucht eine Aufweisung der objektiven Realität der reinen Verstandesbegriffe in der Weise, daß er diese *rein für sich zum Problem macht in ihrer Gegenstandsbeziehung*. Diese dem Wesen des Denkens und seiner *Dienststellung zuwiderlaufende* und faktisch von Kant dann auch wieder aufgehobene Fragestellung legt sich ihm um so mehr nahe, als er sagt: Schon die Anschauungen für sich geben Gegenstände, und demnach ist gar nicht einzusehen, warum dann noch Bestimmungen des Denkens sich a priori auf Gegenstände beziehen sollen. Wenn schon Anschauungen für sich Gegenstände geben, dann muß bezüglich der Begriffe — falls sie ihrerseits und überdies eine Gegenstandsbeziehung beanspruchen — eine *gesonderte* Deduktion durchgeführt werden.

[6] a. a. O. B 122, A 89 f.

γ) Der subjektive Charakter des a priori als Voraussetzung für die quaestio iuris; die Transzendenz-Struktur des Daseins

Was die Fragestellung der transzendentalen Deduktion letztlich erschwert, ist Kants Auffassung des a priori, die schon in der transzendentalen Ästhetik eine wesentliche Dunkelheit zurückließ.

A priori ist das, was zum Subjekt gehört, was im Gemüt liegt und in diesem zugänglich ist vor allem Hinausgehen zu den Objekten. A priori ist das in der reinen Subjektsphäre zuerst Zugängliche. *Diese Grundauffassung des a priori legt sich nun auch über die reinen Verstandesbegriffe*: Sie gehören zu den Handlungen des Subjekts, sind gleichsam in diesem und nur in diesem vorhanden. Eine solche Auffassung des Aprioricharakters der reinen Verstandesbegriffe *treibt nun mit Notwendigkeit zu der juristischen Form der Fragestellung*: Wenn diese reinen Verstandesbegriffe *als zum Subjekt gehörig* Bestimmungen der *Gegenstände* sein sollen, dann wird für sie, die rein subjektiv sind, nun eine – wie man sagt – »Gültigkeit« für die Objekte beansprucht. Dann aber erhebt sich die Frage: Worin liegt der *Rechtsanspruch* der subjektiven Kategorien darauf, als dieses Subjektive gleichsam einen Wert zu haben für das Objektive? Mit welchem Recht darf dieses Subjektive gleichwohl für ein Objektives genommen werden, das es im Grunde nicht ist?

Die sachliche Voraussetzung für die Möglichkeit der Übertragung der juristischen Fragestellung auf das Problem der Aufklärung des ontologischen Wesens der Kategorien ist also die Charakteristik dieser Begriffe als etwas, was im Gemüt vorhanden ist – sie sind nicht im Objekt vorhanden, sollen aber doch Objekte bestimmen, von diesen »gelten«, sie erheben einen Anspruch auf objektive Gültigkeit.

So sind es im wesentlichen drei Momente, die die Fragestellung der transzendentalen Deduktion verwirren: erstens

die Abschnürung der Kategorien von ihrem Wesensbezug auf die reine Anschauung; zweitens die Meinung, die reine Anschauung vermöge allein schon Gegenstände zu geben, welche Meinung der sonst ausgesprochenen These entgegensteht, daß Anschauungen ohne Begriffe blind sind; drittens die Auffassung des a priori als des im isolierten Subjekt Liegenden, das demnach zunächst und vor aller Objektbeziehung gegeben ist — kurz gesagt: die transzendenzfreie Auffassung des a priori.

Alle drei Momente gründen letztlich in dem *zentralen Grundmangel des Kantischen Kategorienproblemansatzes* überhaupt: in der *Verkennung des Transzendenzproblems* oder besser gesagt: im Nichtsehen der Transzendenz als einer ursprünglichen Wesensbestimmung der Seinsverfassung des Daseins. Das Dasein ist gerade, sofern es faktisch existiert, nicht ein isoliertes Subjekt, sondern ein Seiendes, das wesenhaft außer sich ist. Und nur weil es wesenhaft außer sich ist, kann es zu sich zurückkommen und in gewisser Weise bei sich selbst und in sich selbst bleiben. Die Transzendenz ist die Voraussetzung für die Möglichkeit seines Selbstseins. Kant hat es unterlassen, sein zentrales Problem auf das Grundphänomen der Transzendenz zu orientieren; eine Fundamentalontologie des Daseins zu geben, hat er nie versucht, auch ihre Aufgaben und ihre methodische Eigenart nicht erkannt.

Die Betonung der ursprünglichen Transzendenz des Daseins ist ebenfalls für die praktische Philosophie Kants wichtig: Nur weil das Dasein aufgrund der Transzendenz bei sich selbst sein kann, kann es auch mit einem anderen Selbst qua Du in der Welt sein. Die Ich-Du-Beziehung ist nicht selbst schon die Transzendenzbeziehung, sondern sie ist in der Transzendenz des Daseins fundiert. Es ist ein Irrtum zu meinen, die Ich-Du-Beziehung sei als solche primär konstitutiv für die mögliche Entdeckung der Welt, sie kann sie gerade unmöglich machen; z. B. kann die Ich-Du-Beziehung des Ressentiment verhindern, daß ich die Welt eines anderen sehe. Die viel verhandelten

psychologischen und psychoanalytischen Probleme der Ich-Du-Beziehung sind ohne philosophische Fundierung, wenn sie nicht in der Fundamentalontologie des Daseins überhaupt gründen.

b) Die transzendentale Deduktion im Zusammenhang mit dem Problem der Transzendenz

Alle Überlegungen Kants in der transzendentalen Deduktion, die immer wieder von neuen Seiten ansetzen und auf dasselbe Problem zurückweisen, kreisen gleichsam um das Phänomen der Transzendenz. Zuweilen sieht es so aus, als hätte Kant das Phänomen in der Tat im Griff — und schon der folgende Abschnitt zeigt dann, daß alles in Verwirrung liegt. So bieten schon allein die zwei vorbereitenden Abschnitte der transzendentalen Deduktion, die §§ 13 und 14, im Grunde ein ganz verschiedenes Bild, obzwar sie dasselbe Problem erarbeiten wollen. Während § 13 — »Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt« — die Deduktionsprobleme einseitig in der Blickrichtung auf den rein logischen Charakter der Kategorien entwickelt, bringt § 14 — »Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien« — das Problem wieder in den lebendigen Zusammenhang mit der Ursprungsdimension des ontologischen Grundproblems. Das zeigt sich schon äußerlich daran, daß der letzte Absatz unmittelbar vor Beginn der thematischen Erörterung der transzendentalen Deduktion noch einmal ausdrücklich die Ursprungsdimension für das ontologische Grundproblem sichtbar macht, und zwar so elementar, daß jetzt ausdrücklich gesagt wird: »Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich, *Sinn, Einbildungskraft,* und *Apperzeption*«[7], und am Schluß wird betont darauf

[7] a. a. O. A 94

hingewiesen, daß jetzt die Einbildungskraft als Grundquelle ins Thema rückt. Allerdings hat Kant gerade diesen Absatz, der die Fragestellung noch einmal ausdrücklich in die eigentliche Dimension der Erörterung versetzen soll, in der zweiten Ausgabe gestrichen. Diese Streichung entspricht ganz der Korrektur, auf die wir früher hingewiesen haben, bei der Kant die Einbildungskraft statt als Funktion der *Seele* als Funktion des *Verstandes* faßt und damit die Einbildungskraft als *dritte* Grundquelle wieder herausstreicht.

α) Die Begründung der Kantischen Verkennung der Transzendenz

Wir haben schon im früheren bei der allgemeinen Erläuterung der Aufgabe einer transzendentalen Analyse[8] deutlich gemacht, daß die transzendentale Frage nach dem *Ursprung der reinen Verstandesbegriffe* grundsätzlich verschieden sei von der psychologischen Frage nach der *Entstehung des Bewußtseins von diesen Begriffen.* Diese Frage betrifft nur eine psychologisch-empirische Funktion.

Jetzt kommt Kant ausdrücklich auf diesen Unterschied zwischen transzendentaler Analytik und psychologischer Fragestellung zurück[9]. Er trennt hier sehr eindeutig und scharf das »Nachspüren«, das sich auf die ersten Regungen unserer Erkenntniskraft richtet — also rein psychologischer Art ist — von der Aufgabe der Deduktion, die »ganz und gar nicht auf diesem Wege liegt«. Er verweist ausdrücklich auf Locke, der eine beschreibende Psychologie der empirischen Entwicklungsgeschichte des menschlichen Erkennens durchführt und dabei eine philosophische Interpretation der Erkenntnis zu geben vermeint. Ihm gelang einzig, zu erklären, wie wir faktisch in den Besitz gewisser Erkenntnisse gelangen, aber er fragt nicht nach den Gründen für die innere Möglichkeit der

[8] a. a. O. B 90 f., A 65 f.
[9] a. a. O. B 118, A 86

Erkenntnis als solcher, mag diese psychologisch wie immer entstanden sein.

Daß die eindeutige Abgrenzung seiner transzendentalen Fragestellung gegenüber der psychologischen für Kant von prinzipieller Bedeutung war, zeigt sich daran, daß er in der zweiten Ausgabe erneut einige Absätze über den englischen Empirismus beifügt, um die »empirische Ableitung« der Begriffe von ihrer transzendentalen Begründung zu unterscheiden. Auffallend ist, daß dieser Absatz über den englischen Empirismus — d. h. die Zurückweisung der Psychologie — gerade als Ersatz eingefügt wird für den gestrichenen Absatz der ersten Auflage, der auf die Einbildungskraft als dritte Grundquelle hinwies[10]. Das deutet darauf hin, daß *Kant in der starken Heranziehung dieser drei Vermögen und besonders der Einbildungskraft noch bei sich selbst so etwas wie Psychologie entdecken zu müssen glaubte.* Und das wiederum ist ein Zeichen dafür, daß er im Grunde über den eigentlichen und notwendigen Charakter seiner Untersuchung nicht im klaren war; er sah: die Erörterung der reinen Anschauung, des reinen Denkens und der reinen Einbildungskraft — all das ist nicht Psychologie, oder genauer gesagt, kann und darf nicht Psychologie sein. Er sah: Die Erörterung dieser Vermögen und damit diese Untersuchungsart des Gemüts und des Menschen ist *keine empirische.* Als Gegensatz kannte er nur die *rationale*; rational aber ist das *Logische*, also muß die Erörterung des Subjekts, des Gemüts, der Vermögen und Grundquellen — wenn sie nicht psychologisch sein kann — in eine transzendentale *Logik* verlegt werden.

Kant sah noch nicht das Wesen und die Aufgabe einer rein *phänomenologischen* Interpretation des Daseins im Sinne einer *fundamentalontologischen Explikation seiner Grundstrukturen.* Dieser prinzipiellen Unklarheit im Methodischen entspricht die ebenfalls prinzipielle Unklarheit im Sachlichen, d. h. im *Thema* einer solchen Fundamentalontologie: Wie

[10] a. a. O. B 127, A 94 f.

schon angedeutet, sah Kant nicht die Wesensverfassung des Daseins, die Transzendenz. Deshalb bleibt der Begriff des Transzendentalen, somit der der transzendentalen Methode, dadurch der Begriff der transzendentalen Philosophie, der Ontologie in Verwirrung.

β) Die Transzendenz als apriorische Konstituierung der Gegenständlichkeit

Der im vorangehenden bereits erwähnte § 14 – »Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien« – hat eine ungewöhnliche Nähe zumindest zum Transzendenz*problem*, wenn auch nicht zum Phänomen selbst, so daß gefordert ist, kurz darauf einzugehen, zumal im vorangehenden Abschnitt das Deduktionsproblem einseitig an den reinen Verstandesbegriffen als Notionen orientiert ist.

Der Ansatz des Transzendenzproblems wird üblicherweise und auch von Kant so gefaßt, daß auf der einen Seite das Subjekt steht und auf der anderen das Objekt – zwei vorhandene Seiende. Das Subjekt jedoch ist eine solche res, die in sich Vorstellungen hat und überdies von diesem Haben und Gehabten weiß. Das Problem ist nun: Wie können die Vorstellungen im Subjekt »zusammentreffen« mit ihren Objekten? Und zwar handelt es sich um Vorstellungen, die eine inhaltliche, erweiternde, also synthetische Erkenntnis der Objekte in sich enthalten sollen – wie also sollen mithin »synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände ... gleichsam einander begegnen können«[11]? Für die Ermöglichung eines solchen Begegnisses von Subjekt und Objekt sind »nur zwei Fälle möglich«: Entweder macht allein der Gegenstand die Vorstellung im Subjekt möglich – oder aber die Vorstellung im Subjekt macht allein den Gegenstand möglich.

Wenn das Objekt die Vorstellung ermöglicht, d. h. wenn es von sich her dem Vorstellen den Inhalt gibt, dann ist die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt allemal *empirisch*,

[11] a. a. O. B 124, A 92

denn das Objekt muß ja als bestimmtes Dieses das Subjekt *affizieren*. Die so durch Affektion bewirkte Vorstellung ist daher auch niemals a priori, d. h. rein aus dem Subjekt her, möglich.

Im zweiten Fall dagegen soll die Vorstellung als im Subjekt vorhanden den Gegenstand ermöglichen. Kant weist hier eindeutig zurück, daß es sich bei dieser Ermöglichung des Objekts durch die Vorstellung im Subjekt um eine Kausalität der Vorstellung »vermittelst des Willens« handle. Die Ermöglichung des Objekts durch die Vorstellung kann wesensmäßig nicht eine Hervorbringung des Objekts durch die vorstellende Tätigkeit als solche meinen. Die Vorstellung ist demnach — Kant ist somit im Negativen ganz klar — nicht zu nehmen als vorstellendes Verhalten, das eine Kausalität hat, sondern als Vorgestelltes eines Vorstellens. Demnach handelt es sich bei der Ermöglichung des Objekts nicht um eine Hervorbringung desselben »dem Dasein nach«, es kann sich nur darum handeln, daß das Vorstellen aufgrund des in ihm Vorgestellten, des Inhalts, und aufgrund der Art und Weise des Vorstellens dieses Inhalts *das Gegenstehen von etwas als Gegen-stand ermöglicht*, nicht darum, daß es allererst das Gegen-stehende ins Dasein bringt.

In welchem Fall ermöglicht nun eine so gefaßte Vorstellung des Subjekts allein von sich aus den Gegenstand? Offenbar dann, wenn der im Subjekt selbst gelegene, nur aus ihm entspringende Inhalt ein solcher ist, daß das, was er dem Gegenstand gleichsam von sich aus zu-denkt, eine Bestimmung darstellt, die allererst ermöglicht, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*. »Die Vorstellung [ist] in Ansehung des Gegenstands alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*.«[12]

Wenn es daher *reine Erkenntnis* geben soll, d. h. ein a priori *rein aus dem Subjekt bestimmtes* und durch dieses ermöglichtes *Begegnen von Subjekt und Objekt*, dann muß es neben

[12] a. a. O. B 125, A 92

reinen Anschauungen auch *reine Begriffe*, Vorstellungen, geben, die offenbar dann keine empirischen Bestimmungen der Gegenstände enthalten, keine Bestimmungen, die diesem oder jenem Gegenstand als gerade diesem oder jenem zukommen. Diese Begriffe müssen offenbar solche sein, die *rein vom Subjekt aus* dem anschaulich sich Gebenden eine Bestimmung zu-denken, die allererst ermöglicht, daß das anschaulich sich Gebende als Gegenstand gegen-steht.

Das reine Denken ist demnach ein Vorweg-zu-denken von Bestimmungen derart, daß dieses Zu-denken als solches allererst das Gegenstehen des anschaulich Begegnenden konstituiert. Die Bestimmungen, die ein solches apriorisches Zudenken dem anschaulich Begegnenden im vorhinein verleiht, sind nicht empirisch-zufällige Eigenschaften, sondern Bestimmtheiten des Gegenstandes als Gegenstandes; dieses Zudenken ermöglicht das Gegenstehen von etwas als Gegenstehen, das heißt: diese apriorischen Vorstellungen konstituieren die Gegenständlichkeit von etwas als Gegenstand. Kant formuliert das Problem mit folgenden Worten: »Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäß, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als *Objekt der Erfahrung* möglich ist.«[13] Hier wird überdies wieder eindeutig der Begriff der transzendentalen Wahrheit berührt: Die *Gemäßheit* — adaequatio — der empirischen Erkenntnis mit Bezug auf die reine ontologische Erkenntnis ist die Voraussetzung für die empirische Wahrheit. Wir können diesen Zusammenhang jetzt so kennzeichnen: Das Begegnende muß zuvor hinsichtlich seiner Gegenständlichkeit überhaupt gedacht werden, um als Gegenstand begegnen zu können, d. h. die begegnenden Gegen-

[13] a. a. O. B 125 f., A 93

stände müssen sich zuvor, um als Gegenstände zu begegnen, nach der Gegenständlichkeit, d. h. den a priori zu-gedachten Bestimmtheiten, d. h. nach der reinen Erkenntnis gerichtet haben. *Nur wenn die Gegenstände qua Gegenstände sich nach der Gegenständlichkeit richten, kann sich empirische Erkenntnis nach Gegenständen richten.* Ontische Wahrheit setzt ontologische voraus.

In der reinen Erkenntnis handelt es sich demnach um eine Transzendenz, die sich lediglich im Subjekt konstituiert. Wenn aber eine solche Transzendenz möglich sein soll, dann offenbar nur so, daß gerade die Begriffe, von denen wir bereits allgemein wissen, daß sie ihrem *Inhalte nach im Subjekt entspringen, ihrem Inhalte gemäß dem anschaulich Gegebenen etwas a priori zu-denken.* Mit anderen Worten: Um die Möglichkeit der reinen Erkenntnis a priori darzutun, muß gezeigt werden, daß das *ontologische Wesen der Kategorien* gerade darin besteht, im vorhinein das Begegnende allererst in seiner *Gegenständlichkeit zu konstituieren.* Kurz gesagt: Es ist die Aufgabe der transzendentalen Deduktion, das ontologische Wesen der Kategorien zu enthüllen, d. h. vor Augen zu legen, was den eigentlichen Inhalt dieser Begriffe ausmacht.

Während Kant im § 13 die Kategorien ganz in der Richtung der logischen Verstandesfunktion nimmt, hebt er im § 14 gerade die Gegenstandsbeziehung und Anschauungsbeziehung der Kategorien als Problem heraus. Auf die Zusätze der zweiten Ausgabe zu § 14 ist nicht weiter einzugehen, nur eine Merkwürdigkeit soll noch hervorgehoben werden.

Wir hörten im früheren, daß Kant im ersten Hauptstück die Definition der Kategorien ablehnt, da das ein zu weitläufiges Geschäft sei; später gesteht er ein, daß auf der genannten Stufe eine solche wesenhaft unmöglich gewesen wäre. Nunmehr sagt Kant am Ende des § 14: »Vorher will ich nur noch die *Erklärung der Kategorien* voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen

als bestimmt angesehen wird.«[14] Diese Erklärung ist in der Tat die Realerklärung der Kategorien, trifft ihr ontologisches Wesen und steht in innerem sachlichen Zusammenhang mit § 10 — »Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien«. Es ist eine Realerklärung der Kategorien überhaupt, nicht aber eine Erklärung der einzelnen Kategorien als solcher. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese Realerklärung der Kategorien überhaupt »vorausgeschickt« wird — das sieht so aus, als sei sie schon erledigt und begründet, während es doch erst die Aufgabe der transzendentalen Deduktion ist, diese Realerklärung der Kategorien konkret durchzuführen, zu begründen, d. h. allererst den Grund freizulegen, auf den sie dann gegründet werden kann. Hier nimmt Kant deutlich das Letzte zuerst; ein strenger Stufengang der Deduktion fehlt, weil die Wegrichtung und das Ziel nicht eindeutig festgelegt sind. Der einzige Weg, um Klarheit zu gewinnen, ist der, daß man all das, was wir bisher aus der transzendentalen Analytik Kants erörtert haben, als vorläufige und vorgreifende Exposition nimmt, auf die die konkrete Begründung und Untersuchung des programmatisch Gesagten jetzt erst folgt.

Weil nun aber bei Kant der Begriff der *reinen Verstandesbegriffe* schillert, *bald nur Notionen, bald Kategorien* gemeint sind, wird ihm die Durchführung der Aufgabe der Deduktion, d. h. *die Aufhellung der inneren Möglichkeit der Kategorien aus der echten Ursprungsdimension* zugleich zu einer *Beantwortung der juristischen Frage nach der rechtmäßigen apriorischen Beziehbarkeit eines rein logischen Begriffes auf Gegenstände.* Kurz gesagt: Das Problem der objektiven Realität der Kategorien als Enthüllung der inneren Möglichkeit ihres Inhalts wird zum Problem der objektiven Gültigkeit als juristischer Rechtfertigung der Geltung von etwas Subjektivem für ein Objektives.

Die inhaltliche Unsicherheit Kants ist wesentlich bedingt durch die methodische: Kant schwankt zwischen Psychologie

[14] a. a. O. B 128

und Logik. Er sieht zwar, daß mit empirischer Psychologie nicht nur nicht durchzukommen, sondern nicht einmal das Problem zu sehen ist, andererseits aber reicht eine formallogische Betrachtung nicht aus. Aber statt einer unklaren Kombination von Psychologie und Logik bedürfte es der klaren Einsicht, daß es sich um eine rein phänomenologische Interpretation des menschlichen Daseins als des erkennenden handelt — um eine Phänomenologie, die Psychologie und Logik trägt. Aber zum Glück ist das faktische Vorgehen Kants weit besser als sein eigenes Wissen darum, und das wird bei jedem produktiven Denker notwendig so bleiben — auch dort, wo eine größere Durchsichtigkeit in dem Wissen um die Methode lebendig ist, auch dort weiß dieses Wissen nicht die eigentlich treibenden Anliegen der Fragestellung. Diese sind um so instinktsicherer, je weniger sie von methodischen Reflexionen beschwert und gehemmt werden. Völlige methodische Klarheit ist erst zu erreichen, wenn die Sachprobleme erledigt sind; dann aber sinkt die Methode zu einer für jeden handlichen Technik herab, und der Moment ist gekommen, die Philosophie ins Dunkel der Phänomene selbst zurückzuführen. Von hieraus müssen wir erkennen, daß die Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der ersten Ausgabe einen weit un-klareren Zug und Schwung, eine konkretere Nähe zu den Phänomenen zeigt als die der zweiten Ausgabe. Diese gewinnt oft sehr scharfe Formulierungen, verliert aber ebensooft die eigentliche zentrale Direktion. Daher legen wir zunächst das Hauptgewicht auf die Bearbeitung der ersten Ausgabe, die eine Probe gibt von Kants Kraft des phänomenologischen Sehens.

γ) Die Charakteristik gegenstandsbezogener Begriffe in der »Kritik der Urteilskraft«

Bevor wir die konkrete Interpretation der transzendentalen Deduktion in der ersten Ausgabe beginnen, sei noch auf eine Charakteristik der Begriffe überhaupt hingewiesen, die ganz

in den Rahmen der transzendentalen Untersuchung von Begriffen gehört, d. h. ihre Gegenstandsbezogenheit betrifft. Diese wichtige Charakteristik findet sich in der Einleitung zur »Kritik der Urteilskraft«, im zweiten Abschnitt »Vom Gebiete der Philosophie überhaupt«. Kant unterscheidet an den Begriffen, »sofern sie auf Gegenstände bezogen werden«, erstens ihr Feld, zweitens den Boden, drittens das Gebiet und viertens den Aufenthalt.

Das *Feld* von gegenstandsbezogenen Begriffen wird bestimmt durch das Verhältnis, das ihr Gegenstand zu unserem Erkenntnisvermögen hat, und zwar ist dabei noch ganz abgesehen davon, ob eine Erkenntnis der Gegenstände möglich ist. So ist das Übersinnliche ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser Erkenntnisvermögen. Entsprechend ist das Sinnliche — das affektiv Begegnende — ein bestimmtes und zwar zugängliches Feld.

Der *Boden* eines Begriffes, sofern er auf Gegenstände bezogen wird, ist *der* Teil des Feldes, auf dem für uns Erkenntnis möglich ist, das ›territorium‹; so ist die Natur der Boden für empirische Begriffe.

Das *Gebiet* eines Begriffes ist der Teil des Bodens, auf dem der Begriff gesetzgebend ist. Empirische Begriffe haben zwar in der Natur ihren Boden, aber sie sind auf diesem Boden nicht gesetzgebend, sie schreiben nicht a priori vor, was zu diesem Boden als solchem gehört, sie halten sich lediglich auf diesem Boden als dem ihnen rechtmäßig zukommenden auf.

Der *Aufenthalt* — domicilium — eines Begriffes ist demnach der Boden, auf dem sich Begriffe rechtmäßig aufhalten, ohne gesetzgebend zu sein — empirische Begriffe können nicht schlechthin einsichtig gemacht werden hinsichtlich ihrer Notwendigkeit. Kant wie auch uns interessiert hier das *Gebiet* der Begriffe. »Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend.«[15] Die Natur

[15] K. d. U. S. XVII

ist das Vorhandene als solches, die Naturbegriffe dagegen zeichnen vor, was zu einer Natur überhaupt gehört, was die Gegenständlichkeit dieses Gegenstandszusammenhanges Natur umgrenzt. Sie sind die Kategorien, die in dem Sinne gesetzgebend sind, daß sie die Struktur der Gegenständlichkeit überhaupt vorzeichnen, gemäß der die empirisch konkrete Gegenstandsbestimmung sich zu vollziehen vermag.

§ 24. Die Aufhellung der Konstitution der Gegenstandsbeziehung auf dem Grunde der Zeitlichkeit als der Verfassung des Subjekts — »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung«

a) Klärung der Aufgabe und Ausrichtung der Untersuchung

Auch dieser zweite Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der Ausgabe A der »Kritik« — »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung« — ist noch vorbereitend, freilich in anderer Weise als der erste Abschnitt. Die ausdrückliche Deduktion gibt erst der dritte Abschnitt: »Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen«. Dieser jetzt zu interpretierende zweite Abschnitt ist nicht mehr vorbereitend im Sinne einer Rahmenbetrachtung der ganzen Aufgabe der Deduktion, sondern in der Weise der konkreten Ausarbeitung der in den §§ 10 und 14 der »Kritik« gekennzeichneten Ursprungsdimension. Es gilt daher, gleich zu Anfang die Überschrift dieses Abschnittes recht zu verstehen.

α) Die Bedeutung von ›Erfahrung‹ und ›Möglichkeit der Erfahrung‹

Der jetzt zu interpretierende zweite Abschnitt ist überschrieben: »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfah-

rung«. Zu beachten ist, daß von nun an der Terminus und Begriff ›Erfahrung‹ in der Erörterung auftaucht und nicht mehr verschwindet. Zwar wurde er schon in den §§ 13 und 14 der »Kritik« genannt, aber erst jetzt wird dieser Begriff Thema. Freilich fehlt eine ausdrückliche Einführung des Terminus an dieser Stelle entgegen der sonstigen Gepflogenheit Kants, der einen Begriff immer mit der Wendung einzuführen pflegt: »Ich verstehe aber unter... das und das.« An einer späteren Stelle definiert Kant einmal kurz den Begriff der Erfahrung: »Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis,... das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt.«[1] Das will sagen: Erfahrung ist als Erkenntnis ein Bestimmen eines Gegenstandes, das Bestimmen aber ist eine Funktion des Denkens, die immer eines Gegebenen, Bestimmbaren bedarf. Wird dieses durch eine Anschauung gegeben, zu der die Affektion durch die Sinne gehört, dann ist *das denkmäßige Bestimmen eines so Gegebenen die Erfahrung*. Die Erfahrung ist also nicht identisch mit der Wahrnehmung, auch nicht mit einer Rhapsodie von Wahrnehmungen, sondern die Wahrnehmung ist nur ein Wesensstück der Erfahrung, die immer primär eine Art des bestimmenden Denkens bedeutet. Erfahrung ist das denkmäßige Bestimmen des wahrnehmungsmäßig Gegebenen zu einer bestimmten Gegenständlichkeit – der Natur.

Wichtiger und zugleich auch schwieriger ist die Umgrenzung des Begriffes und Terminus ›Möglichkeit der Erfahrung‹, der in den folgenden Erörterungen Kants oft wiederkehrt. Kant sagt zu diesem Begriff: »Die *Möglichkeit der Erfahrung* ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.«[2] An einer späteren Stelle heißt es: »Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objektive Realität haben soll.«[3] Aus

[1] K. d. r. V. B 218
[2] a. a. O. B 195, A 156
[3] a. a. O. B 264, A 217

diesen Zitaten geht ein Zusammenhang hervor zwischen der Möglichkeit der Erfahrung und objektiver Realität. Doch mit dieser Feststellung ist wenig gewonnen, denn es ist ja nicht nur und primär daran gedacht, daß die Erfahrung als durch Wahrnehmung, durch Affektion bestimmte eine Beziehung zwischen den Objekten und den Vorstellungen im Subjekt herstellt, sondern es handelt sich primär um die *objektive Realität aller unserer Erkenntnisse a priori — diese* objektive Realität soll durch die Möglichkeit der Erfahrung begründet sein. Negativ ergibt sich: ›Möglichkeit der Erfahrung‹ bedeutet nicht das Vermögen, Affektionen zu erleiden, Wahrnehmungen zu vollziehen. ›Möglichkeit‹ bedeutet in diesem Zusammenhang so viel wie ›Ermöglichung‹; ›Möglichkeit der Erfahrung‹ bedeutet den Umkreis der Bedingungen, die zum Wesen der Erfahrung eines endlich Erkennenden überhaupt gehören. ›Möglichkeit‹, ›possibilitas‹ und ›essentia‹ sind hier gleichbedeutend — ›Möglichkeit der Erfahrung‹ meint also den Wesensbestand dessen, was die innere Möglichkeit der Erfahrung ausmacht. Entsprechend bedeutet ›Gründe a priori zur Möglichkeit‹ nicht: Motive und Ursachen, die das Vermögen zu erfahren bestimmen, sondern: Grund, Boden, Fundament. Demnach besagt der Titel des zweiten Abschnitts: Von den apriorischen, d. h. im Subjekt als solchen gelegenen, Fundamenten für die Wesensstruktur der Erfahrung als einer eigenen Weise des bestimmenden Denkens.

β) Die Frage nach den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung als die Frage nach der transzendentalen Beschaffenheit des Subjekts

Nach unserer Klärung der Kantischen Begriffe besagt die Überschrift des zweiten Abschnittes: Von den apriorischen, d. h. *im Subjekt gelegenen Fundamenten für die Wesensstruktur der Erfahrung als einer eigenen Weise des bestimmenden Denkens.* Damit sagt Kant schon in der Überschrift, daß jetzt das *Problem der Deduktion der reinen Ver-*

standesbegriffe hineingestellt wird in den Grundzusammenhang der Erkenntnis als eines Ganzen, zu dem primär *Anschauung* gehört.

Wir behaupteten: Die Aufgabe der Deduktion ist die Enthüllung der inneren Möglichkeit der Kategorien als a priori gegenstandsbezogener Begriffe. Kant sagt denn auch jetzt: »Es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben [der Kategorien], und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können: daß vermittelst ihrer [der Kategorien] allein ein Gegenstand gedacht werden kann.«[4] Hier ist wieder die Verschlingung von echter phänomenologischer und juristischer Fragestellung zu beachten; daß Kant aber gerade hier, wo er zunächst von der *Rechtfertigung* der objektiven *Gültigkeit* spricht, primär die phänomenologische Aufgabe der Wesensenthüllung der Kategorien aus der *Ursprungsdimension* im Auge hat, das zeigt das folgende: »Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand beschäftigt ist, und dieser selbst, als ein Erkenntnisvermögen, das sich auf Objekte beziehen soll, ebensowohl einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf: so müssen wir die subjektiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transzendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen.«[5]

Hier sagt Kant also, daß das apriorische Gegenstandsdenken eben nicht das bloße Fungieren einer logischen Denkhandlung ist, sondern daß dabei außer dem Verstand noch andere Vermögen beschäftigt sind — nämlich Anschauung und Einbildungskraft. Gerade das *Ganze* dieser Vermögen und ihres inneren Zusammenhangs muß zuvor enthüllt werden als die *»subjektiven Quellen«, die die Fundamente für das Wesen der Erfahrung ausmachen.* »Subjektive Quellen« sind die im Subjekt als solchem liegenden Verhaltungsweisen, und zwar

[4] a. a. O. A 96 f.
[5] a. a. O. A 97

sind sie nicht in ihrer empirischen, sondern in ihrer *transzendentalen Beschaffenheit* und mehr noch in ihrem ursprünglichen transzendentalen *Zusammenhang* zu untersuchen. Es sollen nicht psychische Vorgänge im Sinne einer Tatsachenwissenschaft durchforscht werden, sondern es gilt, eine ontologische Interpretation der *Verhaltensweisen des Subjekts* in ihrem inneren *Funktionszusammenhang* zu geben, und zwar in Absicht darauf, *daß* sie und *wie* sie das *Fundament für das Wesen der Erfahrung* ausmachen.

Mit dieser Aufgabenbestimmung ist die juristische Fragestellung wieder gänzlich ausgelöscht. Wenn wir in der Kantischen Terminologie bleiben, müssen wir sogar sagen: Gerade nicht eine *quaestio iuris,* sondern eine *quaestio facti* ist das Zentrum des Problems der transzendentalen Deduktion. Freilich handelt es sich nicht um ein Faktum im Sinne empirisch feststellbarer Tatsachen und Eigenschaften, sondern um ein *Faktum* im Sinne des *ontologischen Wesensbestandes des Daseins,* um die transzendentale Beschaffenheit des Subjekts. Diese ist als Grundverfassung des Daseins durch keine Geltungsfrage, d. h. durch keine juristische Fragestellung ans Licht zu bringen, sondern hier geht es um die Aufweisung von ontologischen Tatbeständen.

Bei dieser Aufweisung handelt es sich nicht um Psychologie, aber ebensowenig um Logik. Man darf eben nicht mit diesen festen Disziplinen wie Spielmarken an das Kantische Problem herangehen — was nicht Logik ist, der Psychologie zuweisen und umgekehrt. In beiden Fällen ist gerade das Wesentliche nicht zu greifen.

Aus dem Gesagten ist leicht zu ersehen, wie völlig der Neukantianismus vom eigentlichen Sinn der transzendentalen Deduktion abgeschnitten ist, wenn er ihr Problem als ein solches der *Geltung* faßt. Denn selbst da, wo Kant in der zweiten Ausgabe der juristischen Fragestellung scheinbar mehr Raum gibt, ist doch die Grundbestimmung der Deduktion die ontologische Enthüllung der *transzendentalen Be-*

schaffenheit des Subjekts — ein *Geltungsproblem* ist innerhalb dieser Fragestellung sinnlos und von Kant auch nie in dieser Form angestrebt worden.

In der Vorrede zur ersten Ausgabe sagt Kant: »Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik, unter dem Titel der *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das *Vermögen zu denken* selbst möglich?«[6] Kant spricht von zwei Seiten der transzendentalen Deduktion — einer subjektiven und einer objektiven. Der Hauptzweck ist die objektive Deduktion, dieser gibt Kant nun die juristische Form und *verkennt gerade dadurch den inneren Zusammenhang der objektiven Seite der Deduktion mit der subjektiven* — mehr noch: er verkennt, daß gerade die *radikale Durchführung der subjektiven Seite der Aufgabe der Deduktion die objektive Aufgabe mit erledigt*, genauer gesagt, sie in dieser Form als Aufgabe gar nicht erst aufkommen läßt. Diesen radikalen Weg geht Kant hier nicht.

[6] a. a. O. A XVI f.

Worauf es Kant jetzt ankommt, ist eine apriorische Phänomenologie der transzendentalen Verfassung des Subjekts. Sie soll faßbar machen, wie die Kategorien ihrem Wesen nach in den Struktur- und Funktionszusammenhängen zwischen reiner Anschauung, reiner Einbildungskraft und reinem Denken verklammert sind, und wie diese drei Grundquellen in der reinen Einbildungskraft zentrieren, sofern diese die Anschauung sowohl wie den Verstand erst möglich macht.

Die Kategorien als Begriffe a priori müssen in ihrer Gegenstandsbezogenheit, d. h. in ihrer Anschauungsbezogenheit gefaßt werden, d. h. in ihrem Zusammenhang mit der Synthesis der Einbildungskraft. »Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.«[7] Hier lehnt Kant den Begriff der Kategorien als bloßer Notionen ganz deutlich ab und sagt überdies im folgenden: »Ein Begriff, der diese formale und objektive Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heißen.«[8] Diese Stelle ist einfach die Umschreibung dessen, was Kant im § 10 gesagt hat: Die zeitbezogene reine Synthesis der Einbildungskraft allgemein vorgestellt gibt den reinen Verstandesbegriff.

Welche Aufgabe stellt sich mithin der zweite Abschnitt im Hinblick auf das Deduktionsproblem? Dieses besteht in der Aufhellung des ontologischen Wesens der Kategorien, d. h. der apriorischen Bestimmungen, die — als Denkbestimmungen auf Anschauung gegründet — überhaupt so etwas wie einen Gegenstand konstituieren, so zwar, daß nun das empirisch Gegebene selbst allererst ein Gegenständliches ist. Wir können ganz extrem sagen: Die Kategorien — beziehungsweise das ihnen zugehörige reine Denken — verschaffen dem anschaulich Gegebenen allererst einen Gegenstand. Wir wissen, daß das nicht besagt: durch Denktätigkeit ontische Gegenstände dem

[7] a. a. O. A 95
[8] a. a. O. A 96

Vorhandensein nach hervorrufen. Es heißt aber auch nicht, daß die Vorstellungen mit einem Wertzeichen beklebt werden, so daß sie künftig als gegenständliche Bestimmungen gelten. Gemeint ist: *Aufgrund des in sich auf Anschauung bezogenen Denkens erhält das anschaulich Gegebene allererst so etwas wie die Möglichkeit, als das, was es ist, gegen-zu-stehen.* Das Angeschaute *steht entgegen* — das bedeutet zugleich: Das Anschauen bezieht sich auf sein Angeschautes als *Gegen-stand.* ›Gegen-stehen‹ ist — von der Seite des Gegenstandes aus gesprochen — dasselbe wie ›Beziehung auf den Gegen-stand‹ — von der Seite des anschauenden Verhaltens her gesehen.

Die Erfahrung ist ein denkmäßiges Bestimmen des wahrnehmungsmäßig Gegebenen zu einer bestimmten Gegenständlichkeit. *Was diese ontische Erfahrung ermöglicht, ist ein in sich geschlossenes Ganzes von reinen ontologischen Erkenntnissen,* in denen sich im vorhinein so etwas wie ein möglicher Gegenstand von Erfahrung konstituiert. *Dieses Ganze der apriorischen Ermöglichung der Erfahrung muß* als apriorisches, d. h. im Subjekt sich vollziehendes, *selbst in Grundverhaltungen des Subjekts gegründet sein.* Diese machen mithin allererst so etwas wie das *Gegenstehen* eines Gegenstandes, beziehungsweise den Bezug des Anschauens auf das Angeschaute *als Gegenstand* möglich.

Der Titel des zweiten Abschnittes besagt demnach: Dieser Abschnitt handelt von den auf die reine Anschauung, d. h. auf die Zeit bezogenen Urhandlungen des Subjekts, in denen sich allererst das Gegenstehen des Gegenstandes wie die Beziehung des anschaulich Gegebenen auf einen Gegenstand konstituiert.

Wenn also die Kategorien allererst das ausmachen, was zu einem Gegenstand als Gegenstand gehört, dann muß, bevor die *einzelnen* Kategorien in ihrer gegenstandkonstituierenden Funktion enthüllt werden, aufgezeigt sein, wie sich *überhaupt* dergleichen wie die Beziehung auf den Gegenstand oder das Gegenstehen eines Gegenstandes konstituiert, worin dergleichen gründet, worin es seine innere Möglichkeit hat.

Die Frage ist nicht: Wie sind Kategorien auf Gegenstände beziehbar, wie sind sie gleichsam auf diese Schiene — die Beziehung des Subjekts auf den Gegenstand — zu bringen? Sondern gefragt wird, wie diese Schiene überhaupt als solche möglich ist, wie sich dergleichen wie diese Beziehung auf etwas überhaupt konstituiert. Es handelt sich hier wieder — nur für Kant verdeckt — um das *Problem der Transzendenz*, und zwar nicht um das Problem der ontischen Transzendenz, d. h. der bestimmten faktischen Beziehung eines faktischen Subjekts zu einem bestimmten vorhandenen Ding. Es handelt sich um *die Beziehung des Subjekts, des Daseins, auf Seiendes überhaupt als Seiendes, um seine Beziehung auf das Sein*, nicht um die ontische, sondern um die *ontologische Transzendenz*, die die ontische erst möglich macht.

Kant wußte ganz klar, ohne daß er davon viel Aufhebens und Redens machte, daß er mit dem Deduktionsproblem in die verborgensten Urtiefen des menschlichen Daseins vorzudringen sich anschickte: Der Leser »muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit [der transzendentalen Deduktion] zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist.«[9]

Die leitende Frage dieses zweiten Abschnittes ist also: *Welches sind die Urhandlungen des Subjekts, die so etwas wie das Gegenstehen von Gegenstand überhaupt fundamentieren*, tragen, ermöglichen? Was gehört alles zum reinen Denken, das ja wesenhaft anschauungsbezogen ist, damit es a priori der Anschauung so etwas wie Gegenstand und Gegenstandsbeziehung verschaffen kann? Kurz: Welches sind die Elemente des Verstandes, aus denen er sich als Ganzes aufbaut dergestalt, daß durch ihn die Möglichkeit der Erfahrung sich konstituiert?

[9] a. a. O. B 121, A 88

γ) Die zentrale Funktion der Synthesis der Einbildungskraft in der Ermöglichung der Erfahrung

Wir wissen aus der früheren vorgreifenden Interpretation des § 10 der »Kritik«, daß das Mannigfaltige der Anschauung allererst gleichsam zubereitet und zugänglich gemacht werden muß, um im Denken bestimmbar zu sein. Diese Verhaltung nun, in der sich das Subjekt auf Anschauliches bezieht, dieses Angeschaute sich erst eigentlich gibt und es dabei als für das Denken bestimmbares sich zu-bringt, ist die Synthesis der Einbildungskraft. Die Synthesis der Einbildungskraft hat demnach die Funktion des ausdrücklichen Zu-bringens des Anschaulichen. Nach dem jetzt Gesagten bedeutet das aber: Dieses sich *Zu-bringen des Mannigfaltigen* ist offensichtlich der *Grundakt*, in dem sich ermöglicht, daß etwas — als Zu-gebrachtes — mir entgegensteht. So muß sich zeigen, daß gerade *in der Fundamentierung der Möglichkeit des Gegenstehens von Gegenstand die Synthesis der Einbildungskraft die zentrale Funktion hat.*

Daraus wird klar, daß die vier Nummern, in denen Kant vorläufig diese Konstitution der Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung überhaupt auseinanderlegt, von der *Synthesis* handeln müssen: 1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung; 2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung; 3. Von der Synthesis der Recognition im Begriffe; 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen a priori. Schon äußerlich wird an den Titeln deutlich, daß die Synthesis das Thema ist, und zwar im Zusammenhang von Anschauung, Einbildungskraft und Apperzeption. Die drei ersten Nummern stellen den Versuch dar, die Ursprungsdimension thematisch zu explizieren und sie mit Bezug auf das Deduktionsproblem ans Licht zu bringen, das in Nummer vier vorläufig beantwortet wird. Die Einheit und Ganzheit der drei Grundquellen des Gemüts — Anschauung, Einbildungskraft, Apperzeption — soll ans Licht kommen.

Diese vier Nummern sind nur die Ausführung des im § 10 der »Kritik« programmatisch Vorgezeichneten, obwohl Kant über diesen Bezug gar nichts sagt.

Aber auch jetzt, wo wir die Ursprungsdimension fassen sollen, bleibt vieles im Dunkel. Die folgenden drei Nummern sind alles andere denn ein »sonnenklarer Bericht« über die Ursprungsdimension. Wir wissen jetzt nur: Die Phänomene der reinen zeitbezogenen imaginativen Synthesis sollen herausgestellt werden als die Fundamente, auf denen so etwas wie die Beziehung auf den Gegenstand überhaupt gründet. Das nächste wäre, auseinanderzulegen, was denn nun ›Gegenstand überhaupt‹ besagt und sodann ›Beziehung auf Gegenstand‹. Dann müßten die einzelnen Funktionszusammenhänge der reinen Synthesis daraufhin charakterisiert werden, wie sie eben diese Gegenstandsbeziehung und diese Gegenständlichkeit von Gegenständen ermöglichen. Aber von einer auch nur vorbereitenden Exposition des Wesens von Gegenstand ist gar nicht die Rede. Ohne alle ausdrückliche systematische Orientierung beginnt Kant einfach mit der Interpretation der Synthesis als solcher der Apprehension, Reproduktion und Recognition. Der Leser irrt in dieser Interpretation der Synthesis, die ganz neue und schwierige Phänomene ans Licht zu bringen sucht, ohne Direktion hilflos herum, bis Kant plötzlich in Nummer drei nach der Kennzeichnung der Synthesis der Recognition sagt: »Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine.« Kurz gesagt: Bezüglich des äußeren Ganges der Explikation der reinen Synthesis und ihrer Darstellung steht wieder alles auf dem Kopf — aber noch eine zweite Schwierigkeit zeigt sich in jeder der drei Nummern.

Thema ist die *reine ontologische Synthesis*. Kant geht nun aber so vor, daß er zuerst die empirische *ontische* Synthesis beschreibt und die Resultate auf die reine überträgt; er gibt gleichsam dem Ergebnis der Analyse der empirischen Syn-

thesis das Vorzeichen ›rein‹. Es fehlt sowohl an einer ausdrücklichen Kennzeichnung dieses Vorgehens als auch an einer Begründung der Möglichkeit dieses einfachen Übergehens von der Betrachtung der ontischen Synthesis zu der der ontologischen. Auch hier zeigt sich wieder der Grundmangel der Kantischen Fragestellung: Kant hat sich nicht zuvor der Dimension der ontologischen apriorischen Grundverfassung des Daseins versichert, sondern ohne zentrale Direktion versucht er nur von Fall zu Fall im Ausgang von psychologischen Phänomenen in die phänomenologisch-ontologische Analytik des Daseins hinüberzuspringen. Ohne die ausdrückliche Einsicht in diese doppelte Schwierigkeit der Analyse der drei, beziehungsweise vier Nummern — die auf den Kopf gestellte Anlage der Darstellung sowie der Übergang von der ontischen zur ontologischen Synthesis — ist es hoffnungslos, sich durchzufinden und vor allem den inneren Zusammenhang mit dem leitenden Deduktionsproblem ständig zu überschauen.

Andererseits ist gerade dieser Abschnitt besonders reizvoll, man sieht Kant noch unmittelbar bei der Arbeit, jede Rücksicht auf den Leser vergessend. Aber wir hörten bereits: Kant setzt einen entschlossenen Leser voraus. Er hatte jene innere Ruhe, die eine große Arbeit durch das Dasein spannt. Auf dem Grunde dieser inneren Ruhe konnte er warten — nicht auf die Leser seiner Bücher, sondern auf die Kämpfer mit den Sachen, denen seine Existenz verpflichtet war.

δ) Die Synthesen der Apprehension, Reproduktion und Recognition als Modi der reinen Synthesis der Einbildungskraft. Vorläufige Charakteristik der Idee ›Gegenstand überhaupt‹

Kant spricht von einer »dreifachen Synthesis«[10], die im folgenden zu interpretieren sei. Genauer muß gesagt werden: Es handelt sich um die drei Modi der reinen imaginativen ontologischen Synthesis, um diese Synthesis im Modus der

[10] a. a. O. A 97

Apprehension, Reproduktion und Recognition. Dieser Interpretation, die die drei Synthesen als Handlungen der reinen imaginativen Synthesis, d. h. der Synthesis der reinen zeitbezogenen Einbildungskraft nimmt, scheint unweigerlich die Tatsache zu widersprechen, daß Kant doch nur *eine* dieser Synthesen — die der Reproduktion — der Einbildungskraft zuweist: »Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.«

Allein wir wissen schon, daß Kant hier jeweils zunächst von empirischen Synthesen handelt, um dann zur reinen Synthesis überzugehen. Das Merkwürdige, aber auch der Schlüssel zum Verständnis der drei Nummern, liegt darin, daß die empirischen Synthesen *in* der Anschauung, *in* der Einbildung, *im* Begriff gerade gegründet sind in reinen Synthesen, die alle in der reinen Synthesis der reinen zeitbezogenen Einbildungskraft wurzeln. Anders formuliert: Empirisch-psychologisch genommen sind Wahrnehmung, Einbildungskraft und Denken drei Vermögen der Seele, wenn wir aber das Subjekt in seiner transzendentalen Beschaffenheit und seiner ontologischen Grundverfassung nehmen, dann zeigt sich, daß alle genannten Vermögen in der reinen zeitbezogenen Synthesis gründen, d. h. in der Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft. Kant sagt auch vorsichtigerweise nicht: die Synthesis *der* Anschauung, *der* Einbildung, sondern er spricht von der Synthesis *in* der Anschauung, *in* der Einbildung, nämlich der empirischen. Das läßt offen, daß diese Synthesis selbst aus der reinen Einbildungskraft stammt.

Das Hauptziel der Interpretation der drei Nummern wird sein müssen, *die zeitbezogene Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft in ihrer Grundstruktur vor Augen zu legen, und zwar als Fundament der Ermöglichung der apriorischen Beziehung auf Gegenstand überhaupt.* Und gerade bei dieser zentralen Aufgabe müssen wir rücksichtslos und mehr denn je nach dem trachten, was Kant hat sagen wollen — oder gar nach dem, was er hätte sagen sollen.

Vorausnehmen wollen wir eine vorläufige Charakteristik der Idee ›Gegenstand überhaupt‹[11]. Der Begriff des Gegenstandes ist bisher aufgetreten bei der Erörterung von ›Erscheinung‹. ›Erscheinung‹ ist der Titel für die Dinge selbst, so wie sie sich uns für unser Vorstellen, Anschauen und anschauendes Denken zeigen. Die Erscheinungen sind die Gegenstände. In dieser Hinsicht ist der Begriff der Erscheinung ganz klar, wir wollen ihn den objektiven Erscheinungsbegriff nennen, er meint das Vorhandene selbst. Kant faßt den Begriff der Erscheinung jedoch noch auf eine andere Weise. Wir wissen, daß für Kant das Problem der Transzendenz des Subjekts zu den Objekten unklar geblieben ist. Das deutlichste Zeichen dafür ist der zweite, der subjektive Begriff der Erscheinung. Dieser meint die Vorstellungen, und zwar als psychische Zustände des Subjekts, als Zustände des Vorstellens, die freilich als vorstellende ihr Vorgestelltes haben, das Kant aber mit ins Subjekt hineinzieht: Erscheinungen sind die psychischen Zustände des Subjekts selbst. Zwischen diesen beiden Begriffen von Erscheinung schwankt Kant.

Wenn wir sagten: Erscheinungen sind die Gegenstände, was besagt dann der Ausdruck ›Gegenstand überhaupt‹? Nach Kant ist der Gegenstand überhaupt, beziehungsweise der jeweilige Gegenstandscharakter von Gegenständen nicht etwas für sich Vorhandenes, er ist nicht etwas Objektives oder Subjektives neben den Erscheinungen, sondern das bloße X, auf das im denkenden Bestimmen des anschaulich Gegebenen alle Bestimmungen zulaufen. Die Grundcharakteristik des Gegenstandes überhaupt besteht darin, daß er die Einheit ist einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen; die Idee »Gegenstand überhaupt« ist orientiert auf Einigung, Synthesis. »Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein *Etwas*, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber

[11] vgl. A 104 ff., A 250, A 253, A 290

dieses Etwas ist insofern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt ... wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt.«[12] »Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt.«[13] Zu fragen ist: Worauf gründet die Möglichkeit eines Gedankens von Etwas überhaupt, und zwar so, daß dieses Etwas in sich die mögliche Einheit für eine Mannigfaltigkeit von gegebenen Bestimmungen ist? Bei der Erörterung der Synthesis der Recognition werden wir auf diese Frage zurückkommen.

b) Die Ermöglichung der Anschauung eines Mannigfaltigen durch die zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft im Modus der Apprehension

Wir haben im vorangehenden gesagt, daß die »Synthesis der Apprehension in der Anschauung«[14] ein Modus, eine Handlungsweise der Synthesis der reinen zeitbezogenen Einbildungskraft sei. Wenn nun die leitende Aufgabe in der Enthüllung dieser transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft liegt, gilt es, die Synthesis der Apprehension als eines ihrer wesenhaften Strukturmomente sichtbar zu machen. Vorgreifend sei diese These rein äußerlich belegt durch eine wichtige Stelle, die Kant erst zwanzig Seiten später bringt: »Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich

[12] a. a. O. A 250
[13] a. a. O. A 253
[14] a. a. O. A 98

Apprehension nenne.«[15] Die Apprehension ist also eine Handlung der imaginativen Synthesis. ›Synthesis *der* Apprehension‹ meint demnach ›Synthesis *im Modus der* Apprehension‹; alle apprehensive Synthesis ist ihrem Wesen nach eine imaginative.

Es handelt sich um die apprehensive Synthesis »in der Anschauung«, d. h. mit Bezug auf das in der Anschauung Gegebene. Diese Erläuterung reicht jedoch nicht aus; hätte Kant nur das gemeint, dann hätte auch genügt zu sagen: apprehensive Synthesis »*mit Bezug auf* die Anschauung« oder »*an* der Anschauung« ausgeübt. Kant sagt jedoch mit Bedacht: dieser Modus der Synthesis ist »*in* der Anschauung«; die Apprehension und damit die Einbildungskraft gehören als sie konstituierend zur Anschauung selbst, gerade dann, wenn diese in ihrer primären Funktion im Ganzen der Erkenntnis genommen wird.

Kant schickt nun in der Nummer 1 allen weiteren Erörterungen, die sich auf diese und die folgenden Nummern, ja überhaupt auf den zweiten und dritten Abschnitt der transzendentalen Deduktion überhaupt beziehen, »eine allgemeine Anmerkung« vorweg, »die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß.«[16] Kant sagt hier etwas, das allen thematischen Erörterungen des Folgenden, d. h. aller Interpretation der imaginativen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft zum Grunde gelegt sein muß: Alle unsere Vorstellungen — d. h. Anschauungen und Begriffe, somit die Wesensstücke jeder Erkenntnis —, wie immer sie sich vollziehen und faktisch entstehen mögen, sind »der Zeit unterworfen«. Mit anderen Worten: Die imaginative Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft ist — wenn anders sie die unentbehrliche Funktion der Seele ist, »ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden«[17] — in sich zeitbezogen. Wir müs-

[15] a. a. O. A 120
[16] a. a. O. A 99
[17] a. a. O. B 103, A 78

sen über Kant hinaus noch mehr sagen: Die *Einbildungskraft* ist nur als zeitbezogene möglich, oder deutlicher formuliert: Sie *ist selbst die Zeit* — im Sinne der ursprünglichen Zeit, die wir die *Zeitlichkeit* nennen.

Kant kennt jedoch die Zeit nur im vulgären Sinne, wenngleich er ihr die Interpretation als reine Anschauung gibt. Für ihn ist die Zeit — um es kurz zu wiederholen — das in reiner Anschauung sich gebende reine Nacheinander der Jetztfolge: jetzt und jetzt und jetzt — eine stetige Abfolge von Jetzt. Die Spannweite eines Jetzt, seine Dauer, ist bei dieser Abfolge beliebig; ob es eine Stunde dauert oder eine Sekunde — jedes Jetzt hat in seiner unmittelbaren stetigen Nachbarschaft ein Jetzt-nicht-mehr, ein Soeben, und ein Jetzt-noch-nicht, ein Sogleich. *Die Zeit als diese pure abfolgende Jetztmannigfaltigkeit ist die universale Form des Vorstellens*, d. h. sie bestimmt im vorhinein alles Vorstellen als einen Ablauf von Vorkommnissen im Subjekt — jetzt diese Vorstellung, jetzt diese, soeben jene, nachher jene. Aufgrund dieser Bezogenheit aller Zustände und Zustandsphasen des Subjekts auf die Jetztfolge nennen wir den Vorstellungszusammenhang *innerzeitig*, d. h. »*in* der Zeit« ablaufend. Dieses ›in‹ besagt: Jeder Subjektszustand ist orientiert auf ein Jetzt, beziehungsweise auf ein Soeben oder Sogleich, und durch diese Orientierung aller Subjektszustände sind sie zeithaft »geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht«[18].

Es gilt also im folgenden, die reine Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft in ihrer ursprünglichen Zeitbezogenheit sichtbar zu machen. Das nächste Ziel für Kant aber ist, zu zeigen, daß überall im Erkennen von Gegenständen, d. h. in der Beziehung auf Gegenstände, diese reine imaginative Synthesis in ihren verschiedenen Modi fungiert. Zwar gilt ihm als Synthesis der Einbildungskraft zunächst nur die der Reproduktion, unsere Interpretation geht aber weiter und versucht, alle drei Synthesen in die ursprünglich gefaßte

[18] a. a. O. A 99

transzendentale Einbildungskraft zurückzunehmen. Kant schwankt auch hier wieder zwischen der Orientierung an der Tradition der Psychologie und an den zentralen Notwendigkeiten des transzendentalphilosophischen Grundproblems, des Problems der Transzendenz.

Zunächst ist in der Nummer 1 zu zeigen, inwiefern *in* der Anschauung, d. h. für sie konstitutiv, die Synthesis im Modus der Apprehension fungiert.

Nach der früheren methodischen Vorbereitung wissen wir, daß Kant bei der Analyse der drei Synthesen so vorgeht, daß er zunächst von der jeweiligen empirischen Synthesis den Ausgang nimmt und sodann zu der entsprechenden transzendentalen übergeht. Daher wird im Titel nur gesagt: Von der Synthesis der Apprehension *in der Anschauung*, denn zunächst ist von der empirischen Anschauung die Rede mit Absicht auf die reine.

Die Ausführung beginnt mit dem Satz: »Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich.« Kant denkt hier an das Mannigfaltige der durch die sinnliche Affektion gegebenen Eindrücke. »*Jede* Anschauung« besagt hier also: jede *empirische* Anschauung.

Allein, daß die Anschauung ein Mannigfaltiges in sich enthalte, das besagt noch nicht, daß das Angeschaute »*als* ein Mannigfaltiges« angeschaut wird. Das, was die Anschauung gleichsam als ungehobenen Besitz enthält, das muß allererst *als* ein Mannigfaltiges von Eindrücken artikuliert werden. Zwar schauen wir faktisch in jedem Anschauen ohne weiteres ein Mannigfaltiges an, d. h. das in der Anschauung Enthaltene gibt sich uns ohne weiteres *als* Mannigfaltiges. Aber das Problem ist eben: Worin gründet dieses ›ohne weiteres‹, welches ist der Grund der Möglichkeit, daß das, was die Anschauung anbietet, sich *als Mannigfaltiges* darbietet? Allgemeiner auf das leitende Problem orientiert lautet die Frage: Worin liegt der Grund der Möglichkeit dafür, daß sich das Ungegenständliche anschaulich als irgendwie *gegenständlich* Angeschautes

geben kann? Aufgrund wovon vermag die Anschauung so etwas wie Gegenständliches zu geben? Daß sich uns so etwas wie ein Mannigfaltiges darbietet, ist ganz und gar nicht selbstverständlich.

Das Dargebot von Mannigfaltigem als solchem wäre gar nicht möglich, »wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede«. Anschauend muß das Gemüt schon in der Folge der Eindrücke die Zeit unterscheiden, d. h. auf die Zeit als das Nacheinander der Jetzt orientiert sein; das Gemüt muß, ob nun ausdrücklich oder nicht, immer schon jetzt — jetzt — jetzt sagen. Kant beschreibt den Tatbestand in folgender Weise: In der Folge der Eindrücke muß das Gemüt die Zeit unterscheiden und so jeden Eindruck immer schon auf ein je *zu sagendes* Jetzt beziehen: jetzt das — jetzt das. Wir müssen phänomenologisch präziser sagen: Erst auf dem Hintergrunde des je *schon gesagten* Jetzt — erst im vorgängigen Hinblick auf das unterschiedene Nacheinander der Jetzt — kann sich das Angebot der Eindrücke *als* eine Folge solcher darbieten. Man darf Kant nicht so interpretieren, als komme das Gemüt erst aufgrund des *Verfolgens* der Folge von Eindrücken zum Nacheinander der Jetzt, so daß die Folge der Eindrücke das Erste wäre, sondern umgekehrt: Nur die vorgängige Orientierung auf das pure Nacheinander der Jetzt öffnet den Horizont, in dem sich allererst ein Folgen von etwas aufeinander *als Folge* darbieten kann.

Kants Ausdruck ist zweideutig: Man kann ihn interpretieren, als wäre die Folge der Eindrücke die Voraussetzung für die Zeitunterscheidung, aber es verhält sich umgekehrt. Denn jeder Eindruck, jede Vorstellung ist zunächst gerade *diese* unverwechselbare ›Idee‹, die sie gerade ist, abgesehen von ihrem Inhalt, *nur durch die Jetztbeziehung*. Auch wenn der gleiche Eindruck mit demselben Inhalt wiederkehrt, ist dieser zweite Eindruck, sofern er in einem neuen Jetzt entsteht, notwendig ein anderer und vom vorangehenden schlechthin unterschieden.

Als je in einem Jetzt, einem »Augenblick« enthalten, ist jede Vorstellung nur ein in sich schlechthin einziges, isoliertes, für sich abgelöstes, schlechthinniges Dieses, »denn *als in einem Augenblick enthalten*, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.«[19] Kant sieht demnach den phänomenologischen Tatbestand bezüglich des Angebots eines Anschaulichen so: Zunächst bieten sich lauter solche absolute Einzigkeiten von Eindrücken an — keine Mannigfaltigkeit von Eindrücken, sofern wir ja nur auf ein Jetzt-Dieses eingeschränkt sind und dann gleichsam in ein anderes Jetzt gestoßen werden. Soll nun aus diesem Angebot von isolierten Einheiten so etwas wie eine Mehrheit werden, d. h. die Einheit einer empirischen Anschauung, dann bedarf es einer Einigung. Das zunächst absolut in sich Abgesetzte, je nur auf ein Jetzt Vereinzelte, wird nun *gerade aufgrund des schon bestehenden Hinblicks auf das Jetzt ein Mehreres*. Gerade das, was scheinbar jeden Eindruck isoliert, nämlich das Jetzt, ist das, was zugleich die Möglichkeit gibt, Mehreres als Mehreres zu sehen. Denn jedes Jetzt ist auch schon ein Jetzt-nicht-mehr, ein Soeben, und war zuvor gerade ein Sogleich, d. h. jetzt dieser Eindruck ist in sich auch schon soeben jener und war zuvor demnächst dieser.

So zeigt sich, daß die Orientierung auf das Jetzt, das in sich selbst ein Soeben und Sogleich ist, die Möglichkeit gibt, in der Einheit eines Jetzt ein Soeben-nicht-mehr und ein Sogleich-noch-nicht ursprünglich zu umfassen, so zwar, daß das Sogleich und das Soeben auf ein je aktuelles Jetzt bezogen sind. Das Sogleich und das Soeben liegen noch im Licht des aktuellen Jetzt, beide haben noch den Charakter des unmittelbaren Jetzt, so daß das Jetzt in sich birgt die Möglichkeit einer Artikulation auf eine Mehrheit. Das Jetzt hat eine Spannweite und ist auf Mehreres bezogen, das die Spannweite besetzen kann. In der Einheit des Jetzt ist der Horizont gewonnen, in dem sich Mannigfaltiges *als solches* darbieten kann. Diese Art

[19] ebd.

der Einigung, in der aufgrund der Orientierung am Jetzt Mehreres durchlaufen und zusammengenommen wird, nennt Kant *Apprehension*, Aufgreifen.

Diese Einigung oder Synthesis hat einen Doppelcharakter: Das Aufgreifen ist geradezu auf das Angebot gerichtet, es läßt sich rezeptiv die Eindrücke geben, es ist ein *Auf*-greifen; diese Einigung aber *nimmt* zugleich das, was sich da gibt, *auf* — ist ein spontanes Auf-*greifen*. Dieser Auf-griff gehört zum Anschauen — zunächst dem empirischen — selbst, er ist nicht ein nachträglicher Akt des Denkens, sondern die Anschauung ist als Mannigfaltiges gebende in dieser »Synthesis« verwurzelt. Der Terminus ›Syn*thesis*‹ ist irreführend, weil darin gerade nur das Freie, Aktive und Spontane zum Ausdruck kommt, während für die Apprehension gerade das Sich-bietenlassen des Angebots das Primäre ist. Selbst das Spontane des Zusammennehmens geht nur so weit, daß es ein Da-haben des Dargebots ist.

In dieser Analyse der zur empirischen Anschauung gehörigen Apprehension wird offenbar, daß das Einigen auf das Jetzt und seinen Horizont orientiert ist — die Synthesis ist zeitbezogen; allein diese Synthesis, dieser Aufgriff, ist *empirisch*, er richtet sich auf das sinnlich affektiv Angebotene. Kant sucht aber die *reine* zeitbezogene Synthesis, d. h. die reine zeitbezogene Apprehension. Eine reine Synthesis ist diejenige, die ein Mannigfaltiges a priori einigt; eine reine Apprehension ist ein solcher Aufgriff, der ein Angebot von apriorischem Einzelnen zu der Einheit eines reinen Mannigfaltigen zusammennimmt. Ist eine solche reine Apprehension aufweisbar? Wir brauchen nicht weit zu suchen, denn sie liegt gerade der empirischen Anschauung und ihrer Apprehension zugrunde. Wir sahen, daß eine Folge von Eindrücken sich uns als Folge überhaupt nur anbieten kann, wenn wir primär schon dergleichen wie Nacheinander verstehen. Verstünden wir nicht dergleichen wie ein Nacheinander, verhielten wir uns nicht schon zu einer Jetztfolge, dann vermöchten wir nie

etwas, das sich anbietet, zu fassen als nachfolgend oder vorangehend einem anderen.

Wie steht es nun aber mit diesem vorgängigen Verstehen des Nacheinander, auf das die empirische Apprehension wesenhaft angewiesen ist? Kant charakterisiert diese ursprüngliche Gegebenheit der Zeit, des reinen Nacheinander der Jetzt, als reine Anschauung, und wir sagten: Die reine Mannigfaltigkeit der einigen ganzen Zeit ist a priori gegeben in der reinen syndotischen Anschauung. Wir sprachen von Syndosis, um nicht Syn-*thesis* zu sagen, weil es sich in der Anschauung nicht um eine pure Spontaneität handelt, sondern gerade um das Sich-geben-lassen. Als Anschauung enthält die Zeit ein Mannigfaltiges, als reine Anschauung das reine Mannigfaltige der reinen Jetztfolge. Mithin muß in dieser reinen Zeitanschauung selbst *schon eine reine Apprehension liegen.* Die reine Zeitanschauung ist nicht ein schlechthin abgehacktes Erfassen von lauter unter sich schlechthin beziehungslosen Jetzt, sondern jedes Jetzt als Jetzt verlangt schon, um als das angeschaut zu werden, was es ist, ein Zusammennehmen. Dieses hat den Charakter einer Einigung. Und zwar einigt es das Soeben als nicht-mehr-jetzt und das Sogleich als noch-nicht-jetzt eben je auf ein Jetzt. Das besagt: Das Zeitphänomen ›Jetzt‹ ist als solches nie ein absolutes, isoliertes, einfaches Element, sondern in sich mannigfaltig. *Die reine Zeitanschauung trägt in sich* ein eigentümliches Aufgreifen der Mannigfaltigkeit, die zum Jetzt schon gehört, sie trägt in sich *die ursprüngliche reine Synthesis im Sinne der gekennzeichneten reinen Apprehension.* Diese Synthesis der Apprehension ist die reine *Syndosis*, d. h. eine Spontaneität der Rezeption. In dieser Synthesis der Apprehension liegt nichts von begrifflicher Bestimmung im Sinne einer Komparation, Reflexion und Abstraktion, d. h. keine logische Funktion des Verstandes.

Die Apprehension kann — als Aufgreifen *eines Mannigfaltigen* — überhaupt nur sein, was sie ist, als Apprehension

in der Zeitanschauung. Die *reine Zeitanschauung* ist wesenhaft *mitbestimmt durch* diesen Modus der ›Synthesis‹, die *Apprehension*; diese aber ist ein *Modus der reinen Einbildungskraft. Daher ist diese* — zunächst von der Seite der reinen Apprehension aus gesehen — *in sich zeitbezogen*, genauer: sie *bildet* gerade erst die *Zeit* als reines Nacheinander der Jetzt aus. Die empirische Apprehension ist sonach nur möglich auf dem Grunde einer reinen Apprehension, und diese ist nichts anderes als *eine* Funktion, in der sich die reine Zeitanschauung a priori konstituiert.

In der empirischen Apprehension aber liegt eine erste Stufe der *Vergegenständlichung*; das sich Anbietende bietet sich dar *als ein Mannigfaltiges*. Dieser ursprüngliche Verband von Einheit und Mannigfaltigkeit aber hat seinen Grund im Wesen des Jetzt, d. h. in der Zeit. Das Jetzt muß als solches in seinem vollen Bestand schlicht hingenommen werden können. *Am Jetzt selbst wird abnehmbar der ursprüngliche Verband von Einheit und Mannigfaltigkeit*. Dieses apriorische Abnehmen und zugleich dann anschauend sich Orientieren ist ein Abbilden, und dieses Ab-bilden ein Modus der Einbildungskraft.

Mithin gründet schon diese erste Stufe der Vergegenständlichung, d. h. dieses Gegenstehen von Anschaulichem, in der Zeit im Sinne der reinen apprehensiven Zeitanschauung — in der reinen zeitbezogenen imaginativen Synthesis. Als Gegenstandsbeziehung ermöglichend ist diese Einbildungskraft die transzendentale.

Kant dagegen verfährt in der Charakterisierung der reinen Apprehension sehr summarisch und roh: Er spricht hier wieder von einer »ursprünglichen Rezeptivität« und meint damit die reine apriorische Selbstaffektion. Das Mannigfaltige der reinen Selbstaffektion muß, um sich *als* Mannigfaltiges darbieten zu können, durch eine Synthesis, d. h. hier durch die reine Apprehension, dargeboten werden. Was diese ist, und wie sie als Modus der reinen Einbildungskraft fungiert, sagt Kant nicht. Der Übergang von der empirischen zur transzen-

dentalen Synthesis der Apprehension ist bei Kant gewaltsam und läßt sich auch nur aufweisen durch eine Analyse des Jetzt.

c) Die Ermöglichung der Erfassung einer Gegenstandsregion durch die zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft im Modus der Reproduktion

In der Nummer 2 — »Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung« — stellt Kant im Ausgang von einer empirischen reproduktiven Synthesis die entsprechende reine heraus, so zwar, daß diese sich wiederum als zeitbezogen und als zugehörig zur transzendentalen Einbildungskraft ergibt. Diese reine imaginative reproduktive Synthesis muß ebenso wie die apprehensive die Gegenstandsbeziehung mit fundieren, d. h. transzendental sein. Wir wissen nach der Überschrift des ganzen Abschnittes, daß die Ermöglichung reiner Erfahrung das zu untersuchende Problem ist, d. h. die erfahrungsmäßige Gegenstandsbeziehung in ihren apriorischen Grundlagen. Der Gegenstand der Erfahrung ist die Natur, und die Beziehung auf den Gegenstand überhaupt meint die Beziehung auf die Natur überhaupt. Dieses, was die Natur überhaupt bestimmt, ist aber nicht selbst wieder etwas Vorhandenes hinter den Erscheinungen, den Gegenständen der Erfahrung, sondern ihre einigende Einheit, die sich in der Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Recognition konstituieren soll.

Kant beginnt wiederum mit dem Hinweis auf die empirische *Reproduktion*. Diesen Ausdruck übersetzen wir am besten ganz wörtlich: Es geht um die Synthesis vom Charakter der Reproduktion, d. h. des *Wieder-vor-führens*. Gemeint ist das Wiedervorführen von solchem, was schon einmal Vorgeführtes, d. h. Dargebotenes war, und zwar in der apprehensiven Einheit eines Mannigfaltigen. Der empirische Tatbestand, von dem Kant jetzt ausgeht, sind nicht mehr die isolierten Eindrücke in ihrer Abfolge, sondern die Tatsache, daß solche oft aufeinander gefolgten und oft zusammen aufgetretenen Vorstellungen — wie

z. B. dieser Schwamm und diese Kreide — sich »vergesellschaften«, sich assoziieren. Die Eigentümlichkeit dieser Verknüpfung liegt darin, daß eine Vorstellung von sich aus, ohne die Anwesenheit des Gegenstandes, »einen Übergang des Gemüts zu den anderen hervorbringt«. Es liegt hier ein eigentümliches Anschauen vor, das nicht unmittelbar auf eine Affektion zurückgeht, sondern dieses Anschauen eines Mannigfaltigen bietet von sich aus sich selbst etwas dar — freilich nicht etwas frei Erfundenes, sondern gerade solches, was dem Zusammenvorhandensein der Gegenstände entspricht. Das Gemüt kann von sich aus übergehen von einem Vorgestellten zum anderen, ohne sich jeweils auf die direkte Anschauung der Gegenstände einlassen zu müssen. Aber einlassen auf etwas muß es sich gleichwohl, nämlich auf die sich bekundende Vergesellschaftung, die in sich eine gewisse Notwendigkeit hat.

Offenbar könnte dieses Vorstellen nun nicht in dieser Weise fungieren, d. h. es könnte nicht im Übergang von einer Vorstellung zur anderen ein Mannigfaltiges als gegenstandsbezogenes wiederbringen, wenn nicht in den Gegenständen selbst ein solches Zusammenvorhandensein und Aufeinanderfolgen bestünde. Die Erscheinungen als solche müssen schon einer Regel der Aufeinanderfolge unterworfen sein. Die Erscheinungen als solche, d. h. die Gegenstände qua Gegenstände, müssen dergestalt aufeinander eingespielt sein, daß überhaupt ein solches freies Wiederhervorrufen ihres Zusammenhanges möglich ist. Die Reproduktion vermöchte gar nicht ins Spiel zu treten, wenn nicht schon das, worauf sich diese reproduktive Synthesis bezieht, in sich bestimmt wäre durch Möglichkeiten des Übergehens von einem zum anderen. Kant meint folgendes: Abgesehen davon, *welche* Gegenstände bei *welcher* Gelegenheit sich in der Vergegenwärtigung darbieten, muß schon in der Beziehung auf Gegenstand überhaupt gelegen sein, daß sie das Wiederbringen von etwas ermöglicht, was nicht aktuell wahrgenommen ist. Das Gemüt muß Vorgestelltes behalten können.

Die Ermöglichung des Gegenstandes Natur in seiner regionalen Ganzheit selbst ist hier für Kant Problem. Die Beziehung auf diesen Gegenstand Natur ist nur so möglich, daß das Gemüt die Eignung hat, zuvor direkt Angeschautes behalten und wiedervorführen zu können. Kant argumentiert indirekt: Würde ein empirisch Dargebotenes, das sich je in einem Jetzt darbietet, mit dem Abfließen des Jetzt auch schlechthin entfallen, dann hätte das Gemüt nie die Möglichkeit, zu etwas Vorigem über- und zurückzugreifen, außer wenn es dasselbe wieder anschaute — aber dann würde es das betreffende Ding nur faktisch zum zweiten Male, nicht aber *als dasselbe* anschauen. Das Gemüt wäre festgebannt auf die jeweilige Phase des Jetzt. Soll der volle Umkreis des Mannigfaltigen einer Gegenstandsregion durchgängig zugänglich werden, dann bedarf es der Möglichkeit der freien Verbindbarkeit des Angebots über die jeweilige Phase des Wahrgenommenen hinaus. Der Horizont der möglichen Einigung darf nicht eingeschränkt sein auf die Weite oder Enge eines je in sich isolierten Jetzt. Das Gemüt fiele dann ständig von einer Jetztphase in eine total unverbundene andere, so zwar, daß die früheren schlechthin verloren wären; es bliebe einer solchen Folge isolierter Wahrnehmungszustände ausgeliefert, ja man kann nicht einmal von einer Folge solcher als mehrerer sprechen, da in jeder Phase alle früheren total verloren wären und jede nur in einer völligen Abschnürung gegen andere in sich selbst absolut wäre. Hierdurch würde die Erfassung eines gegenständlichen Zusammenhangs über die je momentane Enge einer empirischen Anschauungsphase hinaus unmöglich, d. h. eine Erfahrung im Sinne der fortgehend behaltenden Bestimmung der Gegenstandsregion selbst bliebe unmöglich. Es muß also die Möglichkeit einer durchgängigen Behaltbarkeit und Wiedervorführbarkeit des je empirisch sich Darbietenden vorausgesetzt werden.

Die Frage ist: Was bedeutet dieser indirekte Aufweis der Notwendigkeit eines Behaltens für die Aufhellung der Bezie-

hung auf einen Gegenstand? Inwiefern zeigt sich schon, daß über die empirische Reproduktion hinaus eine reine Reproduktion notwendig ist? Das Gemüt muß empirisch die Möglichkeit haben, zu behalten, empirisch zurückzugehen in die Dimension des Nicht-mehr-Jetzt. Diese Möglichkeit des *empirischen Behaltens* setzt voraus die Möglichkeit eines *apriorischen Behaltens.* Ich kann nur dann ein empirisch Wahrgenommenes aus der Vergangenheit wiederbringen, wenn ich überhaupt die Möglichkeit habe, in die Vergangenheit zurückzugehen, ich muß einen offenen Horizont der Vergangenheit überhaupt zur Verfügung haben. Vor der Wiederholung des je ontisch Vergangenen, d. h. des Jetzt*bezogenen*, muß die Möglichkeit der Wieder-beiführung der verflossenen Jetzt selbst *als solcher* liegen.

Dieses freie Wiederbringenkönnen der verflossenen Jetzt ist als solches nicht angewiesen darauf, daß diese Jetzt noch *jetzt* als Jetzt darbietbar sind, sondern das Behalten vermag ohne Anwesenheit derselben eine Wiedervorführung zu ermöglichen; es ermöglicht, den Zusammenhang der Nicht-mehr-Jetzt als solcher, d. i. als Gewesenes, anzubieten. Dieses *Darbieten* des rein Gewesenen der Jetztfolge *ist die Einigung derselben je mit jedem aktuellen Jetzt*, es ist die *reine reproduktive Synthesis*, in der sich die Zeit als Vergangenheit unmittelbar – nicht als Gegenwart, sondern unmittelbar als sie selbst, *als* Vergangenheit darbietet. Diese Synthesis des reinen Behaltens des Nicht-mehr-Jetzt ist ein unmittelbares Darbieten sowohl wie zugleich ein freies ständig mögliches Zurückgreifen.

Dieser reine Rückgriff hält den *Horizont der Gewesenheit* offen. Nur so ist überhaupt die Zeit für ein reines Anschauen nicht nur als Jetzt, sondern als Nicht-mehr-Jetzt enthüllt, d. h. diese reine Synthesis des Behaltens ist konstitutiv dafür, daß das Gemüt so etwas wie Zeit *unterscheiden* kann. Dieser offene Horizont von Gewesenheit überhaupt gibt so erst die Möglichkeit einer ungehinderten, d. h. *prinzipiell* durch-

gängigen Wiedervorführbarkeit des Vergangenen, einer prinzipiell durchgängigen, da wir nicht *faktisch* imstande sind, alles aus diesem Horizont des Gewesenen wieder eindeutig und ungetrübt und lückenlos herbeizuholen. Diese faktische Unmöglichkeit ist aber kein Beweis gegen das Bestehen einer reinen Reproduktion der gewesenen Jetzt überhaupt, sondern gerade die Bestätigung für den Bestand des reinen Zeithorizontes in Richtung der Vergangenheit. Gerade darin, daß wir innewerden: es ist unmöglich, es wiederzubringen, offenbart sich, daß wir uns jederzeit in dem Horizont des Gewesenen bewegen können. Wir können uns in jeden beliebigen Zeitpunkt ganz frei versetzen; die reine Anschauung ist daher nach Kant ein reines *Spiel* der Einbildungskraft.

Die rückgreifende Einigung der reinen Jetzt, diese *reine zeitbezogene Reproduktion*, ermöglicht demnach das Sich-Beziehen auf Anschauliches, das nicht mehr anwesend ist; sie *konstituiert also die Möglichkeit einer Gegenstandsbeziehung*, die notwendig ist, wenn der in sich geschlossene Zusammenhang der Erscheinungen selbst über die jeweilige Jetztphase einer empirischen Gegebenheit hinaus zugänglich sein soll. Die *Apprehension selbst ist nicht möglich ohne die Reproduktion*; es liegt eben schon *im Aufgreifen* des unmittelbar anschaulich Gegebenen je schon *ein Über- und Rückgreifen* zu solchem, was notwendig jeweils aus der Momentanphase eines Jetzt in das allernächste Nicht-mehr-Jetzt abfließt und abzufließen im Begriff ist.

So wie nun aber die Apprehension notwendig offen ist in der Richtung des behaltbaren Gewesenen, so muß umgekehrt alles Behaltbare als Wiedervorführbares in eine jeweilige aktuelle Jetztphase der Apprehension vorgeführt werden können. Kant sagt daher mit Recht: »Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden.«[20] Bei der Analyse der reinen Apprehension zeigte sich, daß sie die erste Stufe einer Vergegenständlichung

[20] a. a. O. A 102

— das Darbietenlassen eines anschaulichen Angebots — konstituiert, d. h. sie ist ›der transzendentale Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt‹[21], da Erkenntnis primär Anschauung ist. Dieser transzendentale Grund schließt aber notwendig auch die reine Synthesis des Behaltens in sich, so daß diese reproduktive Synthesis ebenfalls zu den transzendentalen Handlungen des Gemüts gehört, die das Fundament bilden sollen für alle Möglichkeit des Gegenstehens von etwas als Gegenstand. Die Synthesis der reinen Reproduktion ist die der transzendentalen Einbildungskraft. Kants Meinung wird hier nicht ganz deutlich, es ist unklar, ob diese Synthesis der reinen Reproduktion die einzige Leistung der Einbildungskraft sein soll oder nur ein Modus. Wenn Kant das erstere meint, dann ist die Einbildungskraft hier noch nicht im ursprünglichsten Sinne gefaßt.

Die bisherige Charakterisierung zweier Modi der Synthesis enthüllt sie als zwei Urhandlungen, die in sich zusammengehören und die *nichts anderes sind als die Weise, in der sich die reine Zeit als solche a priori in ihrem Jetzt und Nicht-mehr-Jetzt, als Gegenwart und Vergangenheit enthüllt*; sie sind das, was die Zeit als reine Anschauung konstituiert. Diese Modi der Synthesis sind zeitbezogen, und zwar nicht zufällig, sondern ihrem Wesen nach; ihr Beziehungscharakter, ihr Charakter der Einigung, ist vom Wesen des Jetzt und der Zeit überhaupt her diktiert. Zu sagen, die Synthesis ist zeitbezogen, ist eigentlich schon eine Tautologie.

d) Die Ermöglichung der Erfassung der Einheit einer Gegenstandsregion durch die zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft im Modus der Recognition

Wir gehen über zur Interpretation der Nummer 3: »Von der Synthesis der Recognition im Begriffe«. In Nummer 2 ergab sich, daß das in Nummer 1 herausgestellte Phänomen, die

[21] ebd.

Synthesis der Apprehension, nicht möglich ist ohne den wesenhaften Zusammenhang mit der Synthesis der Reproduktion. Nunmehr soll sich zeigen, daß auch die Synthesis der Reproduktion wiederum nicht möglich ist ohne die Synthesis der Recognition. Demnach gehört diese auch notwendig mit der Apprehension zusammen. Die innere Zusammengehörigkeit der drei Synthesen wird aber durchgängig begründet in der Orientierung auf das Problem der Ermöglichung von so etwas wie Gegenstehen von Gegenstand, d. h. auf das Problem, inwiefern und in welcher Weise das reine auf reine Anschauung bezogene Denken konstitutiv ist für reine Erkenntnis. Diese Erörterung selbst aber gibt im Grunde dann nur die im Subjekt als transzendentale Handlungen liegenden Fundamente, auf deren Grund das ontologische Wesen der Kategorien möglich ist, d. h. das Wesen reiner apriorischer Begriffe, die a priori notwendig objektive Realität haben, indem sie so etwas wie Gegenständlichkeit überhaupt konstituieren.

Wir sahen in den beiden vorigen Nummern, daß insbesondere die Anschauung eine über die transzendentale Ästhetik hinausgehende ursprüngliche Explikation erfuhr. Kant kennt neben der Anschauung als zweiten Stamm der Erkenntnis nur den Begriff. Nunmehr wird auch die Lehre vom Begriff eine ursprünglichere Erläuterung erfahren und zwar offenbar in der Richtung, daß jetzt nicht das formallogische Wesen allein, sondern gerade primär das transzendentale Wesen des Begriffes ans Licht gebracht wird. Genauer gesagt: Es kommt jetzt erst zur eigentlichen phänomenologischen Begründung der wesenhaften Zugehörigkeit des Begriffs zur Erkenntnis.

Wir sahen ferner in den beiden vorangegangenen Nummern, wie die beiden bisher besprochenen Modi der reinen Synthesis in sich selbst — nicht in einer nachträglichen Anwendung — zeitbezogen sind. Auch Kants wenngleich rohe Interpretation drängt auf diese Zusammenhänge hin. In einer allgemeinen methodischen Überlegung wird man sagen müssen:

Wenn die drei Synthesen in sich zusammenhängen, und zwar als subjektive Bedingungen für die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung überhaupt, wenn bisher zwei von ihnen ausdrücklich eine Zeitbezogenheit haben, wenn überdies nach der »allgemeinen Anmerkung« die Zeit zum Grunde gelegt werden muß, dann kann offenbar auch die dritte Synthesis der Recognition nicht ohne einen wesenhaften Zeitbezug sein.

Aber gerade dieser Zeitbezug kommt in der Kantischen Interpretation der Synthesis der Recognition nicht an den Tag, er wird im Gegenteil sogar ausdrücklich verdeckt durch eine Fehlinterpretation, die sich schon in der Benennung dieser dritten Synthesis als ›Recognition‹ ankündigt. Vielleicht ist es kein Zufall, sondern in Kants Zeitbegriff letztlich begründet, daß die Herausstellung der Zeitbezogenheit der Synthesis im Begriff mißlingen muß. Kant kämpft denn auch gerade in dieser Nummer mit besonderen Schwierigkeiten, was sich schon darin zeigt, daß sie unverhältnismäßig umfangreicher ist als die vorigen, wie auch darin, daß diesmal gerade das sonst geübte Vorgehen von der empirischen Synthesis zur reinen nicht deutlich ans Licht tritt.

Dagegen kommt jetzt freilich das leitende Problem der Gegenstandsbeziehung wie der Gegenstandsbegriff thematisch zum Vorschein. Anders gewendet: Kant handelt nicht nur von der Synthesis der Recognition, sondern noch von einem anderen an dieser Stelle sichtbar werdenden Grundphänomen – der transzendentalen Apperzeption. Handelt es sich hier um ein viertes, den drei anderen nebengeordnetes Phänomen? Es wird sich ergeben, daß nicht nur die drei Synthesen untereinander in Einheit stehen, sondern daß auch die transzendentale Apperzeption mit ihnen verbunden ist – als der ursprüngliche Grund ihrer Einheit.

α) Das Problem der Zusammengehörigkeit der drei Synthesen der Apprehension, Reproduktion und Recognition

Wenn das Wesen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes in der Einheit besteht, die genannten drei Weisen der Einigung aber alle konstitutiv sind für die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung, dann müssen die drei Weisen der Synthesis — ganz abgesehen davon, was sie je faktisch vermögen — in sich selbst zusammengehören. Und es erhebt sich die Frage: Wie und wo ist die Zusammengehörigkeit der drei Synthesen organisiert, welches ist der transzendentale, der ontologische Grund dieser Zusammengehörigkeit als einer notwendigen? Damit ist gesagt, daß die drei Synthesen nicht einfach einander nebengeordnet sind, daß insbesondere die dritte sich nicht einfach anschließt, sondern vor den beiden erstgenannten am Ende einen Vorrang hat. Damit ist auch gesagt, daß die transzendentale Apperzeption nicht ein viertes Vermögen ist, sondern gerade ursprünglich die Ganzheit der drei vorgenannten trägt, wobei freilich offenbleibt, in welche Grundquelle sie selbst letztlich verlegt werden muß. Wir haben also in Nummer 3 nicht nur auf die Analyse des dritten Modus der Synthesis zu achten, sondern mehr noch auf die Frage nach dem Grunde der Einheit der drei Modi.

Das Problem der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der drei Synthesen im Hinblick auf die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung überhaupt läßt sich noch auf einem anderen Wege verdeutlichen. Die Überschrift des zweiten Abschnittes, der die vier Nummern umfaßt, lautet: »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung«, d. h. ›von den im Subjekt liegenden Fundamenten, die a priori ein Bestimmen von Gegenständen, eine Beziehung auf sie, ermöglichen‹. ›Erfahrung‹ besagt hier zugleich ›Gegenstand der Erfahrung‹. Der Gegenstand der Erfahrung überhaupt, d. h. der Gegenstand einer möglichen, auf sinnliche Wahrnehmung fundierten Erkenntnis ist die Natur im Sinne einer in sich geschlossenen

Region von Seiendem, nämlich dem Vorhandenen. Gegenstand der Erfahrung ist mithin dieses Ganze in seiner Ganzheit. Und es steht die Frage nach derjenigen *Einheit* des Mannigfaltigen, *die von vornherein diese Ganzheit der Region Natur umgreift.* Es handelt sich also nicht um einen isolierten Gegenstand etwa der isolierten Wahrnehmung, sondern um die Möglichkeit der Beziehung auf den Gegenstand, die Natur überhaupt. Die drei Synthesen müssen in ihrer Zusammengehörigkeit die totale Spannweite dieses Ganzen der Natur in seiner ontologischen Einheit fundieren. Daher zeigte Kant in Nummer 2, daß wir notwendig über die je isolierte empirische Anschauung hinausgehen und uns in der *Durchgängigkeit der Erfahrung* bewegen können müssen. Nunmehr soll gezeigt werden, daß noch eine ursprünglichere Bedingung der Einigung gefordert ist, wenn die Beziehung auf den Gegenstand im Sinne der regionalen Ganzheit ›Natur‹ gewährleistet sein soll.

Wir sehen dabei, daß Kant eine *Einheit* der drei Synthesen sieht und auf einen transzendentalen *Grund dieser Einheit* zurückgeht, daß aber letzten Endes doch wieder die Anschauung auf der einen und der Begriff auf der anderen Seite steht. Zwar sind alle drei Synthesen Verhaltungen des Subjekts, aber nur die ersten beiden sind solche der Anschauung beziehungsweise der Einbildungskraft, die dritte ordnet Kant dem Verstand zu. Der Verstand selbst hat in der transzendentalen Apperzeption sein Urvermögen, insofern sind allein die beiden ersten Synthesen ausdrücklich zeitbezogen. Der *innere Bruch im Fundament des Kantischen Problems wird hier deutlich: die Unverbundenheit von Zeit und transzendentaler Apperzeption.* Beide aber gehören zum Subjekt, und die Einigung von reiner Anschauung, d. h. der Zeit, und dem Ich-denke ist jetzt das, worum Kant sich ständig bemüht. Deren Einheit aber ist nur durch den Titel ›Synthesis‹ angedeutet, und nicht gezeigt wird, wie diese Synthesen einer gemeinsamen Wurzel entspringen. In dieser Richtung aber müssen *wir* fragen, und

das besagt, *wir* müssen auch mit der Zeitbezogenheit der dritten Synthesis Ernst machen, erst dann haben wir die Möglichkeit, alle drei Synthesen mit Rücksicht auf die Bezogenheit auf die Zeit in ihrem einheitlichen Grunde sichtbar zu machen; dann aber vermögen wir auch, die transzendentale Apperzeption mit der Zeit in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Es muß ausdrücklich betont werden, daß *wir bei der Interpretation der dritten Synthesis wesentlich über Kant hinausgehen*, da das Problem der gemeinsamen Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis jetzt akut wird. Es geht darum, die Zeit und das Ich-denke radikaler zu verstehen, und zwar in der Richtung, die bei Kant zwar sichtbar, aber von ihm nicht eingeschlagen wird, in der Richtung nämlich auf die Synthesis der Einbildungskraft.

β) Interpretation der Synthesis der Recognition als Synthesis der Praecognition

Wie charakterisiert Kant nun die Synthesis »im Begriffe«, d. h. die im Begreifen liegende Synthesis als Recognition? Von einer Synthesis »im Begriffe« ist die Rede, und wir haben früher ausführlich von einer Einigung gehandelt, die für den Begriff als Begriff konstitutiv ist — von der Einigung im Sinne des reflektierenden Zusammennehmens des Mannigfaltigen auf eine Einheit, die Gemeinheit in sich birgt und die Form dieses Begriffes konstituiert. Kant erinnert hieran mit einem ausdrücklichen Hinweis auf das Wort ›Begriff‹: »Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt.«[22] Der Begriff wird hier »*ein* Bewußtsein« genannt; dieser Ausdruck meint nicht, daß der Begriff eine Weise des Wissens gegenüber anderen sei, sondern er ist analog zu dem Ausdruck ›allgemeine Vorstellung‹ gebildet; damit meinen wir die Vor-

[22] a. a. O. A 103

stellung von Allgemeinem. Ebenso bedeutet ›ein Bewußtsein‹ das Wissen um Einheit als solche. In diesem spezifischen Sinne gebraucht Kant hier und im folgenden das Wort ›Bewußtsein‹. Es bedeutet also nicht einfach den Gegensatz zum Unbewußten, sondern das bewußte Wissen um Einheit. Kant bemerkt dabei ausdrücklich, daß es unerheblich ist, mit welcher Klarheit und Deutlichkeit wir dieses Wissen um Einheit haben, vor allem kann uns der eigentliche Aktus dieses Wissens, in dem sich solche Einheit konstituiert, verborgen bleiben.

Das klingt fast wie eine Entschuldigung dafür, daß Kant in der Tat diesen Aktus des »Bewußtseins«, dieses eigentümliche Wissen um Einheit nicht hinreichend deutlich analysiert, wenigstens nicht hinsichtlich der Synthesis der Recognition. Offenbar muß dieser Aktus mit den Modi der Synthesis als Apprehension und Reproduktion zusammenhängen, und er muß als reiner Aktus der Recognition das Wissen um Einheit konstituieren, das für die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung überhaupt grundlegend ist. Noch mehr: Die Synthesis der Recognition muß offenbar eine für die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung notwendige sein, und es wird sich zeigen, daß Kant gerade diese Synthesis mehr als die anderen in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gegenstandsbegriff bringt. Zunächst gilt es aber, sich ganz allgemein klarzumachen, inwiefern zur Ermöglichung von Erfahrung überhaupt, d. h. zum Erfassen eines geschlossenen Seinsgebietes, noch eine dritte Synthese neben den beiden anderen unentbehrlich ist.

Schematisch können wir uns den mit Rücksicht auf die Gegenstandsbeziehung notwendigen Zusammenhang der drei Synthesen so verdeutlichen: Die Synthesis der Apprehension ist erforderlich, damit das anschauliche Angebot überhaupt zu einem Dar-gebot wird, damit es in der elementarsten Weise gegen-steht. Aber die Apprehension wäre außerstande, eine Gegenstandsbeziehung als solche in ihrer Ganzheit zugänglich zu machen, wenn jeweils jede notwendig auf ein Jetzt isolierte

Apprehension und das, was sie aufgreift, unwiederbringlich in die Vergangenheit zurücksänke. Wir hätten zwar in jedem Jetzt je etwas Dargebotenes, aber je nur dieses, von dem wir nicht einmal sagen könnten, es hinge mit dem vorigen zusammen oder unterschiede sich von ihm. Denn das vorige ist ja vergangen, und zwar so, daß wir nicht einmal »vergangen« sagen könnten, wenn wir nicht schon den Horizont der Vergangenheit hätten. Das vormals Dargebotene muß also wiedervorführbar, es muß behaltbar sein. Allein diese Möglichkeit, daß wir alles vordem Angeschaute behalten könnten, zugegeben — was wäre damit gewonnen? Wir könnten gleichsam die Abfolge der Angebote immer wieder durchlaufen, in Richtung auf das Vergangene und zurück auf das gerade Anwesende. Damit wäre nur die Spannweite des verfügbaren Angebots erweitert, die Möglichkeit der Übersehbarkeit des Ganzen nur gesteigert, aber bedeutet das, daß wir auf das vormals Angeschaute zurückkommen könnten im Sinne des *Wieder*-Anschauens? Das können wir nur, wenn wir das vormals Angeschaute *als dasselbe* erkennen können, das wir jetzt anschauen. Im Begriff des *Wieder*vorführens liegt eigentlich schon zuviel. Die *Re*produktion ist unmöglich, wenn ich nicht das in die Vergangenheit Abgeflossene als dasselbe reproduzieren kann, indem ich es wiedererkenne. So führt die Apprehension notwendig zur Reproduktion als ihrer Ergänzung, und die Reproduktion zur Recognition. Die Bezeichnung ›*Recognition*‹ aber ist erst recht mißverständlich. Der Grundakt, der es ermöglicht, etwas Behaltenes als das zu nehmen, was wir schon angeschaut haben, es als dasselbe zu fassen, ist der Akt der *Identifizierung*. Ohne die Synthesis der Identifizierung bliebe die Erfassung *eines* gegenständlichen Zusammenhanges unmöglich.

Nehmen wir ein triviales Beispiel: Ich soll eine in sich geschlossene vollständige Beschreibung dieses Hörsaals geben. Zunächst greife ich die vorfindlichen Gegenstände apprehensiv auf und mache sie mir konkret anschaulich zugänglich: die

Tafel, die Lampe, die Kreide usw.; je weiter ich in der Beschreibung vorrücke, je mehr sich andrängt, um so weiter rückt das Erstgesehene ab. Aber wir haben die Möglichkeit der Reproduktion; wir können behalten: eine Lampe gesehen, ein Kreidestück. Aber wie verhält es sich mit dieser Kreide, die ich da sah? Ich habe eben ein Kreidestück gesehen, und nur dieses gehört mit in den Bestand dessen, was zu diesem Saale gehört — aber wie kann ich das jetzt sagen, da ich mich etwa bei der Beschreibung der harten Bänke aufhalte und die Kreide nicht sehe, sondern sie mir nur vergegenwärtige? Wer sagt mir denn, daß die Kreide, die ich mir jetzt vergegenwärtige, in den Hörsaal gehört? Ich kann zu ihrem Platz zurückkehren und das feststellen — aber was stelle ich da fest? Daß hier ein Kreidestück liegt. Und ein Kreidestück habe ich früher schon wahrgenommen. Mithin wären es zwei Kreidestücke, die in den Hörsaal gehören. Nein, wird man sagen, selbstverständlich ist es nur ein Kreidestück; dasjenige, das ich mir in der endgültigen Zusammenstellung der Darstellung des Vorhandenen in der Vergegenwärtigung wieder darbiete, ist nicht ein zweites, sondern ein und dasselbe Kreidestück. Aber ist das so selbstverständlich? Angenommen, wir vermöchten die Apprehension zu vollziehen und vermöchten ebenso, zu behalten, dann behalten wir eben die wahrgenommenen Gegenstände, und zwar so oft als sie wahrgenommen waren, aber daß sich das Kreidestück in allen den verschiedenen Apprehensionen und Reproduktionen als *ein und dasselbe* bekundet, ist nicht zureichend im einfachen Apprehendieren und Reproduzieren begründet. Um also in der Folge von Apprehendiertem und Reproduziertem etwas als ein sich durchhaltendes Selbiges zu erfassen, müssen wir über die Synthesis der Apprehension und Reproduktion hinaus gerade die Möglichkeit des Durchhaltens haben. Es bedarf, wie Kant sagt, einer Synthesis der *Recognition*, des *Wiedererkennens*. Dieser Ausdruck aber ist irreführend, denn es kann sich hier nicht um einen eigenen vollen Akt der *Erkenntnis* handeln, da

doch diese drei Synthesen gerade erst das konstituieren sollen, was Erkenntnis ausmacht. Dieser Aktus, der die Apprehension und Reproduktion in ihrer Gegenstandsbeziehung möglich macht, ist ein solcher der *Identifizierung*. Das Wiedervorführen eines vormalig Wahrgenommenen hilft nichts, wenn wir es nicht als dasselbe identifizieren können. Die Möglichkeit der Synthesis des Wiederbringens würde gerade dem Ziel der Ermöglichung einer geschlossenen Erfahrung zuwiderhandeln, sie würde ein endloses unübersehbares Mannigfaltiges ständig neu aufrühren, unter dem vielleicht ›dasselbe‹ oftmals wiederkehrt, ohne daß wir — außerhalb der Möglichkeit der Identifizierung stehend — es *als* dasselbe zu fassen vermöchten.

Wie ist die Synthesis der Identifizierung zu bestimmen? Liegt die Sache so, daß wir zuerst apprehensiv aufnehmen, dann reproduzieren und sodann dieses Wiedergebrachte mit dem Wahrgenommenen identifizieren? Ist diese Synthesis nur eine solche, die sich auf den ersten beiden aufbaut und sie gleichsam einigt? Kants Darstellung legt eine solche Auffassung nahe, obwohl er ihr widersprechen würde, ohne jedoch zu einer völligen Klarheit über diese Synthesis zu kommen.

Wir können das Wiedervorgeführte nicht mit dem erstlich Dargebotenen identifizieren, wenn wir dieses nicht im vorhinein schon als ein und dasselbe festhalten. Und dieses in der Apprehension Dargebotene zeigt sich selbst jeweils schon auf dem Hintergrund von solchem, was zuvor uns vorschwebt. Wir beginnen faktisch und wesensmäßig nie mit dem schlichten Auffassen von etwas Anwesendem derart, daß vordem nichts gegeben wäre. Wir beginnen nie mit einem Jetzt, sondern beginnend, d. h. apprehendierend schwebt uns schon ein irgendwie einheitlicher Zusammenhang von Seiendem vor, ohne daß uns dessen Einheitlichkeit begrifflich klar wäre. Die Identifizierung, die allererst die Apprehension und diese in Einheit mit der Reproduktion ermöglicht, ist selbst nicht der ursprüngliche Aktus der Einheitgebung; die Identifizierung

macht immer schon von solchem Gebrauch, das vorgegeben ist und wohinein sie identifiziert. Aller Identifizierung liegt die Vorweghabe eines einheitlichen Zusammenhangs von Seiendem zugrunde. *Identifizierend, und d. h. apprehendierend und reproduzierend, sind wir je schon einer Einheit von Seiendem gewärtig.* Die an dritter Stelle genannte Synthesis ist ihrem Wesen nach und in der Ordnung des Aufbaus der Synthesen selbst die erste, und sie ist primär weder Wiedererkennen noch Identifizierung, sondern der vorwegnehmende Entwurf eines so oder so faktisch enthüllbaren und in der Apprehension und Reproduktion anzueignenden Ganzen.

Versteht man die von Kant angeführte dritte Synthesis im Sinne dieses vorangehenden *Gewärtigseins* einer regionalen Einheit von anbietbarem Seienden, dann wird nicht nur die zentrale Bedeutung dieser Synthesis klar, sondern zugleich auch ihre *Zeitbezogenheit.* Für Kant dagegen besteht nun gerade bezüglich dieser Synthesis keine Zeitbezogenheit, und wenn man an Hand seiner Analyse dieser Synthesis eine solche feststellen wollte, dann müßte man sogar sagen: Die Synthesis der Wiedererinnerung ist auf die Vergangenheit bezogen. Sie läßt das Wiedervorgeführte als dasselbe erinnern. Demgegenüber wurde deutlich durch die Rückführung der Recognition auf die Identifizierung und dieser wiederum auf die Vorwegnahme einer regionalen Ganzheit, daß das Zeitmoment, auf das die Synthesis der *Re*-cognition bezogen ist, gerade die Zukunft, das Vorweghaben ist. Sachangemessen wäre es daher, diese Synthesis als eine solche der *Prae*-cognition zu bezeichnen.

Die Synthesis der *Apprehension* ist bezogen auf die *Gegenwart,* die der *Reproduktion* auf die *Vergangenheit* und die der *Prae-cognition* auf die *Zukunft. Sofern alle drei Modi der Synthesis auf die Zeit bezogen sind, diese Momente der Zeit aber die Einheit der Zeit selbst ausmachen, erhalten die drei Synthesen* den einheitlichen Grund ihrer selbst in der Einheit der Zeit.

Die Einsicht aber gerade in die Zeitbezogenheit dieser fundamentalsten Synthesis ist von grundsätzlicher Bedeutung. Es ergibt sich, daß auch diese Synthesis, die Kant eben als Synthesis »im *Begriffe*« zur Synthesis des *Verstandes* zählt, einer Handlung des Subjekts zugehört, die ihrem Wesen nach *zeitbezogen* ist. Das bedeutet, daß *auch der Verstand* eine im Grunde *zeitbezogene Handlung* ist und nicht als zeitfreie Spontaneität — wie Kant meint — neben der reinen Anschauung der Zeit als dem Vermögen der Rezeptivität steht. Noch prinzipieller gesprochen mit Rücksicht auf das folgende: Was Kant nun in der Orientierung an der dritten Synthesis unter dem Titel der transzendentalen Apperzeption herausstellt, das ist seinem Wesen nach zeitbezogen, zeitlich. Kant dagegen stellt gerade ganz schroff die transzendentale Apperzeption der Zeit entgegen. Beide stehen unverbunden nebeneinander, es wird nur gesagt, daß beide im Subjekt seien. *Wenn aber auch die Synthesis des Verstandes* als Synthesis der Recognition im Begriff *zeitbezogen ist, und wenn gerade dieser Synthesis als Verstandeshandlung die Kategorien entwachsen, dann ist der Ursprung der Kategorien* — wenn anders die drei Synthesen auf dem Grunde der Zeit zusammengehören — *die Zeit selbst.*

Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion als Enthüllung des ontologischen Wesens der Kategorien wird daher primär auf das Phänomen der Zeit orientiert sein müssen. Allein von der Zeit aus wird sich die Möglichkeit eröffnen, das ontologische Wesen der Kategorien nicht nur überhaupt zu enthüllen, sondern es auch zu begründen. Die Begründung des ontologischen Wesens der Kategorien aber gibt Kant in seiner Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Das Zentrum dieser Lehre ist die Zeitbezogenheit der Kategorien. Also wird indirekt deutlich, daß Kant in der Tat — wenn auch tastend und roh — das Zentrum der transzendentalen Deduktion in der Zeit sucht. Erst von der Schematismuslehre her läßt sich daher die jetzige zunächst gewaltsame Interpretation rechtfertigen.

Gewaltsam wird es immer bleiben, wenn wir im weiteren gerade das Phänomen als ursprünglich zeitlich aufzuzeigen versuchen, das Kant im Anschluß an die Kennzeichnung der dritten Synthesis gerade aus aller Zeit herausstellen und ihr entgegenstellen will — die transzendentale Apperzeption. Deren Explikation ist die eigentliche Aufgabe der Nummer 3, und die Synthesis der Recognition bildet dazu nur den Übergang. Mit der transzendentalen Apperzeption sucht Kant zu einem tragenden Grund aller Synthesen vorzudringen, und es ist wesentlich, daß die Interpretation der transzendentalen Apperzeption gerade am Phänomen der Identifizierung sich orientiert. Auf die Tragweite dieser Einsicht in die primäre *Zukunftsbestimmtheit* gerade des Erkennens ist hier nicht einzugehen. Lediglich daran sei erinnert, daß die ganze Tradition ausgeht von der Anschauung als dem Grundakt der Erkenntnis, von der Anschauung, die primär den Zeitfaktor der *Gegenwart* zeigt. Gerade weil Kant das Denken auf die Anschauung gründet und es in deren Dienst stellt, muß er auch das Verhalten des Verstandes als Verstehen notwendig auf die Gegenwart einschränken, ja gerade in der gegenwärtig machenden Identifizierung die Grundfunktion des Verstandes und des Verstandesvermögens — der transzendentalen Apperzeption — sehen.

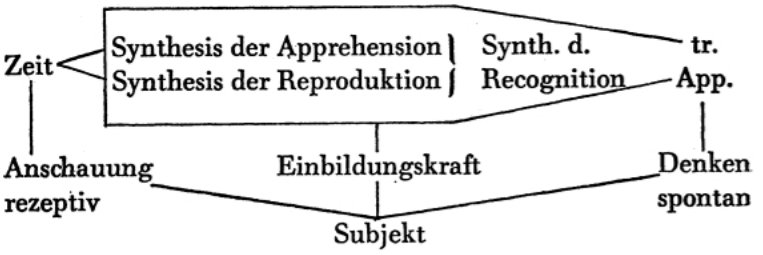
Kant charakterisiert die Synthesis der Recognition nicht nur überhaupt sehr roh, er unterläßt es auch, entsprechend der Analyse der beiden früheren Synthesen, eine *empirische* gegenüber einer möglichen *transzendentalen Synthesis der Recognition* abzuheben. Trotzdem liegt in anderer Hinsicht eine Entsprechung vor, die uns im folgenden noch beschäftigen wird: das Verhältnis von empirischem und reinem Begriff oder genauer — was sich mit dem eben Gesagten nicht völlig deckt — das Verhältnis der *Form des Begriffes*, der Einheit einer Gemeinheit, und dem *transzendentalen Wesen des Begriffes*. Es bedarf überhaupt einer Möglichkeit des Vorgreifens, um so etwas wie eine Handlung zu vollziehen, in der

ich sich Darbietendes auf eben dieses Vorweggenommene hin zusammensehe. Scheinbar fangen wir mit dem an, was sich in einer Gegenwart darbietet, aber im Grunde ist all solcher Anfang seinem Wesen nach ein Zurückkommen von einem schon mehr oder minder ausdrücklich Vorweggenommenen her. Die formale Einheit des Begriffes, beziehungsweise die Akte der Komparation, Reflexion und Abstraktion sind nur möglich, wenn überhaupt schon dergleichen wie eine Gegenstandsbeziehung besteht. Diese aber ist primär gegründet in der Vorwegnahme einer mehr oder minder bestimmten Sphäre der Ganzheit von Seinszusammenhängen. Dieses Vorwegnehmen der regionalen Ganzheit ermöglicht allererst die Identifizierung der einzelnen Gegenstände dieser Region.

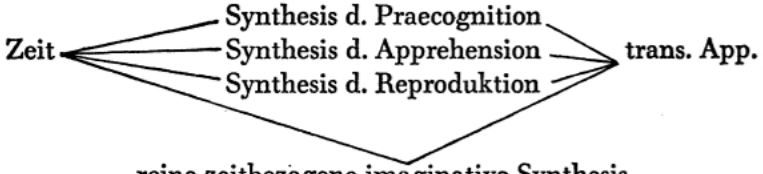
Zugleich aber ist dieses *reine Vorwegnehmen*, die *reine Synthesis der Recognition*, der tragende Grund für die Einheit der reinen Synthesis der Apprehension und Reproduktion. Kant sieht auch hier wieder diesen einheitlichen transzendentalen Grund der Einheit der drei Synthesen relativ deutlich. Weil ihm aber die spezifische Zeitbezogenheit, nämlich die Zukunftsbezogenheit dessen, was er ›Synthesis der Recognition‹ nennt, verdeckt bleibt, vermag er auch nicht diesen tragenden Grund der transzendentalen Einheit — die transzendentale Apperzeption — ursprünglich, d. h. in seiner Zeitbezogenheit, zu enthüllen. Es wird auch nicht deutlich, inwiefern die transzendentale Apperzeption gerade mit der Synthesis der Recognition im Begriff enger zusammenhängen soll als mit den übrigen Synthesen, und unklar bleibt, ob sie etwas ist, was zu diesen drei Synthesen als einigendes Band hinzukommt, oder ob sie nicht gerade darin gegründet liegt, daß alle drei Modi in sich zeitbezogen und dadurch einheitlich unter sich zusammenhängend in der Zeit selbst gegründet sind.

Im folgenden Schema sei noch einmal der Zusammenhang der drei Synthesen im Sinne Kants und im Sinne unserer Interpretation einander gegenübergestellt:

1. Kant



2. Interpretation



reine zeitbezogene imaginative Synthesis
Einbildungskraft
Zeitlichkeit
als Grundverfassung des Subjekts

e) Gegenständlichkeit überhaupt als das freie Sich-Binden des Subjekts an apriorische Regeln der Erkenntnis

Es wurde schon betont, daß zwar alle drei Synthesen für die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung fundierend sind, daß Kant aber gerade der dritten eine ausgezeichnete Rolle zuweist. Daher exponiert Kant das Wesen der transzendentalen Apperzeption im Zusammenhang mit einer Erörterung des Wesens des Gegenstandes.

Gegenüber der früheren rohen Kennzeichnung des Gegenstandsbegriffes müssen wir jetzt fragen: Woher nimmt Kant überhaupt die Idee von Gegenstehen und Gegenstand? Das scheint eine völlig überflüssige Frage zu sein, denn Gegenstände haben wir doch ständig vor Augen liegen und in greifbarer Nähe. Aber *bestimmte* Gegenstände sagen uns gar nicht

ohne weiteres, was nun ihr Gegenstandscharakter sei und wie dieser faßbar werde, am wenigsten dann, wenn sie unmittelbar vorhanden sind und uns gefangen nehmen. Offenbar können wir den Begriff des Gegenstandes überhaupt nicht durch empirische Reflexion und Abstraktion gewinnen, denn wollten wir an einer Vielheit von Gegenständen durch Verallgemeinerung herausheben, was ihnen allen als Gegenständen gemeinsam sei, dann müßten wir bei näherer Prüfung gestehen, daß wir offenbar schon dergleichen wie Gegenstand verstehen müssen, um uns überhaupt zu Zwecken der Verallgemeinerung besondere einzelne Gegenstände gegenstehen zu lassen. Kant schließt daher: Was wir mit ›Gegenstand überhaupt‹ meinen, das kann selbst nichts empirisch Vorhandenes sein, gleich als wären seiende Gegenstände vorhanden und hinter ihnen noch etwas gegenständlich Vorhandenes, das sie überhaupt zu Gegenständen macht.

Wenn also die Idee ›Gegenstand überhaupt‹ nicht durch die Betrachtung der Gegenstände zu gewinnen, sondern in jeder solchen Betrachtung umgekehrt schon vorausgesetzt ist, dann muß diese Idee in dem gesucht werden, was jeder *ontischen* Erfassung bestimmter Gegenstände vorausliegt, d. h. die *ontologische Erkenntnis im Kantischen Sinne intendiert gerade diese Gegenständlichkeit selbst.*

Was ist es denn aber nun, was wir meinen und verstehen, wenn wir vom Gegenstand überhaupt reden? Als was sehen wir das an, was wir mit diesem Titel ›Gegenstand‹ benennen? Nehmen wir Kants Antwort auf diese Frage: »Als dasjenige..., was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf bestimmte Weise bestimmt seien«[23]. ›Gegenstand‹ meint das, was dawider ist — wider ein beliebiges, ungebundenes, regelloses Zusammennehmen von Vorstellungen. Mit ›Gegenstand‹ ist das gemeint, was eine apriorische Regelung aller empirischen Erkenntnisse vorgibt. Diese apriorische *Bindung* aller empirischen Bestim-

[23] a. a. O. A 104

mungen *an apriorische Regeln* der Bestimmtheit überhaupt ist in sich zugleich eine apriorische *Einigung* aller möglichen empirischen Erkenntnisse *auf gewisse Regeln.* Diese Regeln der Synthesis a priori orientieren demnach alle Erkenntnis auf die *Einheit einer vorgängigen Bestimmtheit, und diese aller Beliebigkeit widerstehende, die empirische Erkenntnis im vorhinein regelnde Einheit ist der Begriff vom Gegenstand überhaupt.*

Um die Bedeutung der Gegenständlichkeit darzulegen, rekurriert Kant also auf etwas, was dawider ist, was einen eigentümlichen Widerstandscharakter zeigt, und zwar ist dabei nicht gedacht an einen ontischen Widerstand, der von einem bestimmten vorhandenen Gegenstand ausgeht, sondern es handelt sich um einen *apriorischen Widerstand.* Damit handelt es sich um einen Widerstand, der im Subjekt liegt, *den das Subjekt sich selbst gibt.*

Dieser vom Subjekt sich selbst gegebene Widerstand meint nicht etwas, woran es sich stößt, wogegen es anrennt, sondern diese Widerständigkeit bekundet sich in einer Regelung und Bindung. *Im Subjekt selbst also liegt für es und seine apriorischen Handlungen als solche eine Bindung*, die nichts mit physischem Zwang zu tun hat, sondern die im Gegenteil gerade im Zentrum des Subjekts selbst, *in seiner Spontaneität verwurzelt ist* — eine *Bindung*, die ihrem Wesen nach die *Freiheit* ist. Diese Freiheit ist in sich die Voraussetzung für die Möglichkeit aller apriorischen Notwendigkeit der Einigungen der reinen Synthesen der Zeit. »Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transzendentale Bedingung zum Grunde«[24], d. h. eine zum Subjekt gehörige Bedingung. »Alle unsere und anderer Wesen Handlungen sind necessitiert, nur allein der Verstand (und der Wille, sofern er durch Verstand bestimmt werden kann) ist frei und eine reine Selbsttätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist. Ohne diese ursprüngliche und unwandelbare Spontaneität würden wir

[24] a. a. O. A 106

nichts a priori erkennen, denn wir wären zu allem bestimmt, und unsere Gedanken selbst stünden unter empirischen Gesetzen. Das Vermögen a priori zu denken und zu handeln, ist die einzige Bedingung der Möglichkeit des Ursprungs aller andern Erscheinungen. Das Sollen würde auch gar keine Bedeutung haben.«[25] Diese Gedanken hat der deutsche Idealismus verstanden, am extremsten kommen sie zum Ausdruck bei Hegel im dritten Buch seiner »Logik«, in dem er als das *Wesen des Begriffes die Freiheit* herausstellt. Bis zu diesem Kernproblem muß die Kantische Fragestellung nach dem Ursprung der Kategorien vorgetrieben werden, und sie ist selbst wiederum nur aufzuhellen durch eine grundsätzliche *Klärung des Transzendenzphänomens überhaupt auf dem Grunde der rechtverstandenen Zeit als Zeitlichkeit.*

Stellt man das Problem der Aufhellung der Gegenstandsbeziehung und ihrer inneren Möglichkeit nicht in diese Perspektive, dann bleiben Sätze wie der folgende völlig rätselhaft: »Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe . . .«[26]. Dieses »Wir finden« beruht aber nicht auf einer psychologischen Selbstbeobachtung des Nacheinanders der psychischen Vorgänge. Diese Worte: »*Wir* finden, daß *unser* Gedanke . . .« sind — so wenig das an dieser Stelle direkt zum Ausdruck kommt — gesprochen im Blick auf die zentrale Verfassung der transzendentalen Subjektivität. Sie ist als transzendentale Apperzeption das vorgängige selbst-ständige Wissen um die Einheit, auf die zuvor alles orientiert sein muß, was eine Beziehung auf Objekte haben soll. Alles Gegenstehen zu einem Ich bedarf einer Dimension, innerhalb derer etwas Bestimmtes begegnet. Das pure anschauliche Vorhandensein von etwas vermag diese Dimension nicht hervorzurufen, wenn sie nicht schon mit der Existenz des Ich selbst existiert. Kant drückt das in seiner Sprache so aus:

[25] Reflexionen II, 286
[26] K. d. r. V. A 104

»Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.«[27] »Es ist aber klar, ... daß die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.«[28] Die formale Einheit des Bewußtseins meint das bewußte Wissen um eine Einheit, die für alles Darbietbare a priori bestimmend ist.

f) Die Darlegung der Möglichkeit der Gegenstandsbeziehung als Explikation der Subjektivität; die transzendentale Apperzeption und der Verstand als das Vermögen der Regeln

Im Hintergrund der Frage nach Gegenstand und Gegenstandsbeziehung steht das ungelöste Problem der Transzendenz. Da es Kant nicht gelingt, dieses Phänomen ursprünglich zu fassen, verschafft er sich die Lösung auf einem merkwürdigen Wege. Die Richtung, in der sich seine Lösung bewegt, läßt sich andeuten durch die jetzt auftauchenden Titel ›Verstand als Vermögen der Regeln‹ und ›Subjekt als stehendes und bleibendes Ich‹ — die transzendentale Apperzeption.

Damit ist gesagt, daß die Aufgabe der Erhellung der inneren Möglichkeit der Gegenstandsbeziehung, d. h. aber zugleich die Enthüllung des einheitlichen Grundes, der den Zusammenhang der drei Synthesen trägt, notwendig auf eine Explikation der Subjektsstruktur drängt. Die scheinbar harmlose Kennzeichnung der drei Synthesen drängt in sich selbst auf das Problem der ursprünglichen Einheit von Zeit und transzendentaler Apperzeption im Subjekt, d. h. auf die Frage nach der ontologischen Urstruktur des Subjekts qua Subjekt. *Das Problem der transzendentalen Deduktion als Aufhellung des ontologischen Wesens der Kategorien ist* — wie jetzt deutlich

[27] a. a. O. A 105
[28] ebd.

wird — *ganz und gar keine juristische Geltungsfrage, sondern im Grunde das, was wir die fundamentalontologische Interpretation des Daseins nennen.*

Daß das Kategorienproblem, das uns scheinbar jetzt durch das Eingehen auf die Frage nach der Einheit der drei Synthesen entschwunden zu sein scheint, nichts anderes ist als eben die Frage nach dem Grunde der Einheit dieser Synthesen im Subjekt, kann äußerlich durch den Hinweis darauf kenntlich gemacht werden, daß Kant im folgenden die Kategorien als die transzendentalen »Gründe der Recognition des Mannigfaltigen«[29] bezeichnet. In dieser Interpretation der Kategorien zeigt sich zunächst wieder, daß Kant die Kategorien primär der Synthesis des Verstandes zuweist. Wenn aber die Recognition ihrem Wesen nach Praecognition ist und eine fundamentale Zeitbezogenheit hat, und wenn sie als diese zeitbezogene Praecognition gerade die Einheit der drei Synthesen primär trägt, dann kündigt sich damit erneut die *Verklammerung der Kategorien überhaupt mit der Zeit und d. h. zugleich mit der Subjektivität an.* So konzentriert sich die Aufhellung der Gründe a priori zur Möglichkeit der Erfahrung in der Interpretation der Subjektivität des Subjekts, d. h. für Kant in der transzendentalen, ontologischen Erörterung der transzendentalen Apperzeption.

Die Frage erhebt sich: Was ist die Subjektivität des Subjekts selbst, daß dieses als solches dergleichen wie eine regelnd bindende Widerständigkeit möglich macht, und zwar dergestalt, daß diese Widerständigkeit das *Gegenstehen von etwas* konstituiert? Wodurch wird diese Widerständigkeit ermöglicht, die — vom Subjekt aus gesehen — die *Mir-Zugehörigkeit eines je mir Gegenstehenden* konstituiert? Es ist nun freilich unmöglich, im Rahmen dieser Vorlesung auch nur roh den ganzen Rahmen und die zentralen Probleme der Kantischen Auffassung von ›Subjekt‹ und ›transzendentaler Apper-

[29] a. a. O. A 125

zeption‹ zu erörtern. Zum Vergleich sind heranzuziehen die Darlegungen des Sommersemesters über die personalitas moralis, transcendentalis und psychologica[30], ferner »Sein und Zeit« I, § 64, S. 316 ff.

Entsprechend dem leitenden Problem der transzendentalen Deduktion der Kategorien soll jetzt die transzendentale Apperzeption im Zusammenhang mit den drei Synthesen und dem Kategorienbegriff überhaupt gekennzeichnet werden. Kant bringt die transzendentale Apperzeption in direkten Zusammenhang mit den drei Synthesen, d. h. also mit der Vorwegnahme der Einheit, in deren Horizont allererst die Identifizierung möglich ist und dieser zufolge das Wiedererkennen. Dieses Vorwegnehmen ist *ein Bewußtsein*, d. h. das ursprüngliche *Wissen um Einheit*, und es ist als solches mehr denn ein bloßes Anschauen. Sofern alle Anschauung zur Rezeptivität gehört, ist das vorrezeptive Wissen um Einheit ein Vermögen der Spontaneität. Die Handlung des Subjekts im Felde der Erkenntnis aber ist das Urteilen, die Einigung, die »Reflexion«.

Der Ausdruck ›Apperzeption‹ soll nun nach Kants Anthropologie § 7 »ein logisches (reines) Bewußtsein anzeigen[31]«, d. h. ein Wissen nicht um Empirisches, sondern um Reines, d. h. ein Wissen um bloß Subjektives, ein Wissen im Handeln selbst. Dem entspricht folgende Stelle: »Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen [Erscheinung — Gegenstand des empirischen Sinnes], anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil

[30] vgl. Die Grundprobleme der Phänomenologie, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 24, S. 177–194

[31] Anthropologie, Cass. VIII, S. 27

die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.«[32]

Percipere bedeutet erfassen, ad-percipere meint mit dazu erfassen; aber dieses Dazu-Erfassen meint nicht ein Anschauen von Vorhandenem, sondern ein Erfassen von Handlungen, und zwar ein *Sich*-Erfassen im Handeln. Es bedeutet ein Sich-Erfassen in Ansehung der Vermögen, das Sich-Nehmen als Ich-vermag, Ich-kann. Diese Vermögenserfassung ist die eigentliche Besitzergreifung des Ich von sich als Ich-vermag; die Apperzeption meint den Selbstbesitz. Das ›ad‹ in ›Apperzeption‹ ist nicht der Ausdruck dafür, daß noch etwas *hinzukommt*, sondern das ›ad‹ ist gemeint im Sinne des ›*zu mir hin*‹, es betont das *Sich-Nehmen* im Ich-kann, das Sich-Versetzen in sich selbst. Diese Rede vom Sich-Versetzen in sich selbst als handelndes Wesen klingt so, als wären wir zunächst schlechthin außerhalb unserer selbst. Aber ›sich in sich versetzen‹ besagt: Verstehen des je schon Versetztseins in das eigene Vermögen. Dieses Versetztsein in sich ist kein Zustand, sondern dieses Versetzt-*Sein* in das eigene Vermögen ist das handelnde Ich-kann. Das Sein des Verhaltens liegt gerade in dessen ›Ich-kann‹, daher ›ist‹ das Denken als Handlung wesenhaft in der Weise des ›*Ich*-denke‹. Es hebt jederzeit als solches ›von selbst‹, von einem Selbst *als* es selbst an, daher ist die transzendentale Apperzeption gleichbedeutend mit dem *Ich*-denke. Das Ich-kann, der Vermögenscharakter meiner Handlungen, bestimmt primär die Seinsart des Subjekts. Dem entspricht im Sittlichen, daß nicht die Ausstattung mit einer Qualität die Existenz als eine gute bestimmt, sondern die Gesinnung, »die praktische Gesinnung guter Absichten«. Hieran ist primär der Charakter des Vermögens angezeigt; die Gesinnung eines Menschen ist eine Grundstellung eines Menschen zu einem aufgrund dieser Gesinnung für ihn beherrschbaren Bezirk von Möglichkeiten. Inwiefern ist nun diese Apperzeption *transzendental*? Inwiefern ist sie sogar das

[32] K. d. r. V. B 574 f., A 546 f.

ursprünglichste Transzendentale, d. h. das, was im innersten Grunde die Gegenstandsbeziehung möglich macht, das »Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis«[33]? Inwiefern hängt die transzendentale Apperzeption gerade besonders eng mit der dritten Synthesis, der Praecognition, als Verstandeshandlung zusammen? Welches ist ihre Beziehung zu den Verstandesbegriffen? Kant gibt hierüber an einer späteren Stelle der »Kritik« Aufschluß: »Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transzendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil: Ich *denke*. Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mitbegriffen werde, und daher ebenso transzendental sei, aber keinen besonderen Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewußtsein gehörig, aufzuführen.«[34] Das Ich-denke, die transzendentale Apperzeption ist gleichsam selbst eine Kategorie, die Urkategorie, denn sie braucht nicht ausdrücklich verzeichnet zu werden, sie vermehrt die Tafel nicht, weil sie jeder Kategorie als solcher zugrundeliegt. Kant nennt die transzendentale Apperzeption das »Vehikel« aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transzendentalen, der Kategorien. Die transzendentalen Begriffe aber sind diejenigen, die überhaupt einen Gegenstand qua Gegenstand bestimmen, sie konstituieren die Objektivität, wofür wir jetzt auch sagen können: Sie machen das mit aus, was zur Widerständigkeit gehört, an die alle Einigung gebunden ist. Die Kategorien können sich nicht fortbewegen ohne das ›Fahrzeug‹ der transzendentalen Apperzeption, d. h. sie fungieren nur auf dem Grunde der transzendentalen Apperzeption. Die Kategorien sind streng genommen nicht: Substanz, Kausalität

[33] a. a. O. A 114
[34] a. a. O. B 399 f., A 341

usw., sondern: Ich-denke-Substanz, ich-denke-Kausalität; sie gehören zur ursprünglichen Verstandeshandlung selbst. Alle Regelung einer Synthesis als je auf Einheit bezogene ist nur möglich, wenn das einigende *Subjekt als solches* sich ursprünglich einen Horizont von möglicher Einheit überhaupt vorgeben kann. Daher sagt Kant an dieser Stelle von der transzendentalen Apperzeption: Sie *führt* alles Denken *auf als zum Bewußtsein gehörig*, d. h. als gehörig zu einem ursprünglichen *Wissen um Einheit*. Alle Synthesis in allen möglichen Abwandlungen ist mithin in einen ursprünglichen Horizont von Einheit überhaupt genommen. Und zwar muß dieser Horizont, weil er Gegenständlichkeit ermöglicht, und diese nichts Empirisches ist, a priori sein, d. h. im Subjekt selbst liegen. Das Subjekt muß dann im innersten Wesen seiner selbst als Handlung gerade diese Urhandlung der Vorgabe des Einheitshorizontes vollziehen. Diese Urhandlung als *Vorgabe des Einheitshorizontes* aber ist wiederum nichts anderes als die apriorische Ermöglichung der *Zugehörigkeit von etwas zu einem Ich*. Wenn das Ich-denke die Urkategorie ist, dann liegt hierin ein wesentlicher Anhaltspunkt für das ontologische Verständnis der Kategorien überhaupt: *Alle Kategorien* gehen ihrem Wesen nach auf die freie Selbstbindung zurück, die das Subjekt als solches charakterisiert; sie *gründen in dem vorwegnehmenden Entwurf des einheitlichen Horizontes der apriorischen Widerständigkeit*. Sofern aber dieser Entwurf zur Einheit der Synthesis der Apprehension und Reproduktion gehört, alle drei aber in der Zeit gewurzelt sind, ist der Ursprung der Kategorien ein Zeitursprung.

Nun ergab sich durch die Interpretation, daß die drei Grundformen der reinen apriorischen Synthesis — Apprehension, Reproduktion, Recognition — in sich selbst zusammengehörig sind. Wir sahen sogar, daß sie unter sich einig sind aufgrund des ursprünglichen Bezogenseins einer jeden auf einen Modus der Zeit. Die Zeit selbst in der ursprünglichen Einheit dieser Modi ist der Grund der Einheit der drei Syn-

thesen. Ferner zeigte sich, daß die dritte Synthese der Praecognition die primäre und den beiden andern vorgeordnete ist. Diese Synthesis hat die Funktion der Identifizierung, sie ermöglicht, etwas als Selbiges sich vorzugeben und in aller Wiederkehr als Selbiges wiederaufzunehmen. Damit aber eine solche Synthesis der Identifizierung möglich ist, muß das sie vollziehende Ich selbst ›sich der Identität der Funktion bewußt sein können‹[35]. ›Das Gemüt muß die Identität seiner Handlungen vor Augen haben.‹[36] Das Ich muß *von sich aus als es selbst sich selbst als einem Selbigen zugehören können.* Damit ist gesagt: Dieses sich in sich selbst Versetzen als Selbstbesitz konstituiert die ursprüngliche handelnde *Selbstidentifizierung des Ich mit sich selbst*, auf deren Grunde erst die Synthesis der Identifikation und mit ihr die der Reproduktion und Apprehension möglich werden.

Diese ursprüngliche handelnde Selbstidentifizierung aber macht es allererst auch möglich, daß das, was als gegenständlicher Zusammenhang mir soll zugehören können, dies jederzeit kann, d. h. nicht etwa in jedem Augenblick einem völlig anderen Ich zugehörig ist, das von sich und seinem vorigen Augenblick nichts mehr weiß. Es muß ein *»stehendes und bleibendes Selbst«*[37] geben können, und ein solches muß das Ich-denke der transzendentalen Apperzeption sein. Dieses »Stehen« aber kann offenbar nicht das Vorhandensein eines Dinges bedeuten, einen Gegen-stand, sondern es meint den Stand, der eine eigene Art des Stehens hat, die des Selbst. Zum Subjekt gehört diese im Handeln sich selbst besitzende *Selbst*-ständigkeit, und dieses Selbst muß ein ständiges sein in dem zweiten Sinn, daß es »bleibend« ist, fortwährt, *ständig* es selbst ist, und zwar in der Weise des Ich-vermag, der Gesinnung. In dem Felde der Subjektivität, wo die Freiheit die Seinsart des Subjekts primär bestimmt und diese Seinsart

[35] a. a. O. A 108
[36] ebd.
[37] a. a. O. A 107

charakterisiert ist durch das Ich-kann, ist das Vermögen, d. h. die Möglichkeit, das Höhere gegenüber der Wirklichkeit. Hier konstituiert nicht die Wirklichkeit die Existenz, sondern das Ich-kann als Ich-vermag.

Ohne daß Kant diesen ontologischen Zusammenhängen explizit nachgegangen wäre, sieht er sie doch ihrem wesentlichen Sinn nach: »Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung *Ich* in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendentale Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption *als einem Vermögen.*«[38] Das transzendentale Wissen um Einheit als identischer Selbstbesitz ist die »bloße Vorstellung Ich«, und für diese Ich- und Selbstheit ist es nicht entscheidend, wieweit wir je das Ich klar oder dunkel vorstellen, was allemal empirisch geschieht. Meine Ich-Erfassung ist nicht rezeptiv, empirisch, sondern sie ist nur möglich als das freie Sich-Versetzen in das eigene Ich-kann. Die eben angeführte Anmerkung wird in der zweiten Ausgabe ergänzt: »Das Ich denke drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen«[39], d. h. diese Ich-Erfassung ist immer spontan. »Das Dasein ist also dadurch schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezeptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* gibt, wie die *Zeit* das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als

[38] a. a. O. A 117 Anm.
[39] a. a. O. B 158 Anm.

eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich *Intelligenz* nenne.«[40] Das meint: Das Selbst in seiner eigentlichen Selbstheit wird nicht zugänglich auf dem Wege einer Anschauung. Es ist das, was als Freiheit nur begriffen wird, sofern ich in dieser Möglichkeit frei bin: selbst das Bestimmende zu sein für alles Anschauen. Diese Spontaneität, die ich so ergreife, macht es, daß ich mich Intelligenz nenne, daß die Freiheit ein intelligibler Gegenstand ist. Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Daß das Ich gerade aufgrund seiner Freiheit *Intelligenz* ist, meint nicht, daß es damit nur ein *theoretisch* Erfassendes sei; der Ausdruck ›Intelligenz‹ meint das Nicht-Empirische, Nicht-Rezeptive — das Ich ist nicht empirisch, sondern intelligibel, intelligent, d. h. frei.

Gehen wir noch einmal auf die Anmerkung der ersten Ausgabe ein; dort hieß es: »Diese Vorstellung [Ich] mag nun klar... oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption *als einem Vermögen.*« Auf dem Verhältnis zu der transzendentalen Apperzeption als einem Vermögen beruht notwendig die Möglichkeit aller Synthesis, d. h. die Erfahrung, und die Gegenstandsbeziehung ist nur möglich dadurch, daß die Widerständigkeit der bindenden Regelung aller Synthesis aus dem entspringt, was seinem Wesen nach reine Möglichkeit ist — dem freien Ich-kann. *Das Ich ist also gerade in seiner Wirklichkeit reine Möglichkeit, dieses Ich-kann ist gerade die existente Existenz.*

Völlig irrig wäre es, diese Stelle und andere so zu interpretieren, als sage Kant hier: Das transzendentale Bewußtsein ist nichts Wirkliches, sondern nur etwas Logisches, es ist

[40] ebd.

gegenüber dem einzelnen faktischen empirischen Bewußtsein das allgemeine Bewußtsein überhaupt als Gattung. Gewiß sagt Kant, daß es nichts Wirkliches ist, und gewiß sagt er, es sei Möglichkeit; aber ›nichts Wirkliches‹ heißt nicht: überhaupt nicht seiend, sondern nur: nicht seiend im Sinne der Natur, aber seiend im Sinne der Freiheit. Und ›Möglichkeit‹ besagt hier nicht logische Widerspruchsfreiheit, sondern das Vermögen im Sinne des actus, des Ich-kann. Freilich wird das Mißverständnis dadurch begünstigt, daß Kant es in der Tat unterlassen hat, die Begriffe der Wirklichkeit und Möglichkeit ontologisch deutlich abzugrenzen in ihrem Bezug auf das Dasein, das Ich, und auf die Natur. Kant bleibt ontologisch der traditionellen Ontologie des Vorhandenen verhaftet. Nur in ontischer Weise erfaßt er die Seinsart des Subjekts klar, aber nicht in ontologischer, so daß er fragen könnte, wie sich das Sein des Ich zum Sein der Natur verhalte. Doch ist seine Position so deutlich, daß man sagen kann: Gemäß seiner Charakteristik des frei handelnden Subjekts steht die Möglichkeit höher als die Wirklichkeit.

Nunmehr ist klar geworden, warum gerade die dritte Synthesis der Identifikation eine besonders ausdrückliche Beziehung zur transzendentalen Apperzeption hat: Sie gibt gemäß ihrer spezifischen Funktion der Urhandlung des Ich-denke als handelndem Selbstbesitz der Selbständigkeit unmittelbaren Ausdruck. Damit ist — für Kant jedenfalls — der tiefste Bezirk der Ursprungsdimension erreicht.

So eindeutig für Kant die Charaktere der Selbstheit, der Freiheit, der Handlung und der Selbigkeit bezüglich des transzendentalen Subjekts ans Licht kommen, so dunkel bleiben doch die zentralsten Phänomene der Transzendenz wie des Grundverhältnisses von Zeit und Ich-denke unter sich und in Beziehung zur Transzendenz, und ontologisch radikal gesehen bleibt der ontologisch ungeklärte Ansatz des Subjekts, wie ihn Descartes inaugurierte, erhalten.

Weil nun das Ich als Ich-denke seinem Wesen nach Selbständigkeit ist, Freiheit, eignet jeder Verstandeshandlung der Charakter, von sich selbst her vollzogen zu sein. Der Verstand ist in sich frei, und nur darum kann er offen sein für eine Bindung und Regelung. Deshalb kann Kant den Verstand als das Vermögen der Regeln bezeichnen und in dieser Charakteristik des Verstandes seine ursprüngliche Seinsart gekennzeichnet finden.

Was besagt aber ›Regel‹? Eine Regel ist die »Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltiges (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann«[41]. Die Regel ist eine *vorgestellte* Bedingung, d. h. ein Bedingendes, das seine Bedingungsfunktion nur auswirkt auf dem Wege des Vorgestelltseins, d. h. auf dem Grunde eines *Vorweggenommenwerdens durch etwas, das frei ist für ein solches Bedingtwerden.* Regelung spielt sich daher nur in einem Seienden ab, das in sich selbst offen ist für . . ., zu dessen Wesen Transzendenz, und d. h. zugleich Freiheit, gehört.

Diese Regeln der Setzung »auf einerlei Art«, d. h. die vorweg verstandenen und als bindend genommenen Vorzeichnungen der Synthesis des Mannigfaltigen, sind nichts anderes als die Einheiten, die selbst in den möglichen freien Formen der Synthesis als solcher liegen. Der Verstand stellt als Vermögen der Regeln diese sich selbst vor. Im sich Vorhalten derselben hält er den Horizont der in sich geschlossenen Einheit dieser Regeln offen.

Der innere Zusammenhang dieser Regeln macht eine Einstimmigkeit aus, die eine apriorische Zusammenstimmung und Assoziation der Synthesen ermöglicht. Diese apriorische Eingespieltheit der Regeln der Synthesis aufeinander konstituiert die Wahlverwandtschaft aller derjenigen Bestimmungen, die a priori das Ganze der Region des Seienden, der Natur, umgrenzen. Die apriorische Wahlverwandtschaft dessen, was den Horizont der apriorischen Widerständigkeit überhaupt gleich-

[41] a. a. O. A 113

sam vor aller empirischen Besetzung strukturiert, nennt Kant die *transzendentale Affinität. Diese ist der Gehalt derjenigen Bestimmungen, die die ontologische Struktur der Natur überhaupt umgrenzen.* »Daß die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis, nämlich der transzendentalen Apperzeption, in derjenigen Einheit zu sehen, um derentwillen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heißen kann«[42]. Die *transzendentale Affinität* ist nur möglich aufgrund der Zugehörigkeit »zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein«[43], d. h. *sie ist nur möglich aufgrund der durch die transzendentale Apperzeption konstituierten Dimension der Mirzugehörigkeit.* Die radikale Identität der Selbstheit, der freien Selbständigkeit des Ich muß »in die Synthesis alles Mannigfaltigen ... hineinkommen«[44], oder besser gesagt: sie muß a priori schon darin liegen. In dieser durch die Freiheit der transzendentalen Apperzeption konstituierten Dimension der Mirzugehörigkeit mit dem Horizont der transzendentalen Affinität findet »alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins«[45] statt.

g) Zusammenfassung der Interpretation des Abschnittes »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung«

Wir haben in unserer Interpretation des zweiten Abschnittes der transzendentalen Deduktion in der Ausgabe A drei Modi

[42] a. a. O. A 114
[43] a. a. O. A 113
[44] ebd.
[45] a. a. O. A 110

der transzendentalen Synthesis herausgestellt, die in eigentümlicher Weise notwendig aufeinander angewiesen sind. Die Interpretation ergab eine wesenhafte Zeitbezogenheit aller drei Modi. Ferner verschaffte der dritte Modus, der unter den dreien schon eine Vorzugsstellung hat, den Übergang zur transzendentalen Apperzeption als demjenigen Radikalvermögen des Subjekts, in dem sich primär Gegenständlichkeit überhaupt konstituiert. Die genauere Erläuterung der transzendentalen Apperzeption und ihres Freiheitscharakters ermöglichte die Aufklärung des Verstandes als Vermögen der Regeln. Diese selbst umgrenzen die regionale Verfassung der Natur überhaupt, die transzendentale Affinität. In ihr bestimmt sich dasjenige, was a priori zur Widerständigkeit gehört, die sich das Subjekt von sich aus vorgibt.

Damit haben wir die transzendentale zeitbezogene Synthesis nicht nur in ihren wesenhaften Grundmöglichkeiten, sondern in ihrem Radikalvermögen enthüllt und die Dimension herausgestellt, die als Ursprungsdimension bisher nur der Titel für ein Problem war. Im Rückgang auf diese Ursprungsdimension aber soll die Aufgabe der transzendentalen Deduktion gelöst, d. h. das ontologische Wesen der Kategorien aufgehellt werden. Wenn aber diese Enthüllung der Ursprungsdimension zureichend ist — zunächst im Rahmen der Kantischen Fragestellung —, wenn mithin die Aufhellung der Subjektivität diese Ursprungsdimension zeigt, insofern sie a priori Gegenstandsbeziehung ermöglicht, dann muß schon mit der Herausarbeitung der Ursprungsdimension eo ipso das ontologische Wesen der Kategorien aufgehellt sein, wenn anders die Kategorien zur Konstitution der apriorischen Gegenstandsbeziehung mitgehören.

Daraus ist zu entnehmen, daß eine juristische Fragestellung keinen Sinn hat; es kann gar nicht mehr gefragt werden, wie ein reiner Verstandesbegriff, der in die nunmehr aufgeklärte Subjektivität gehört, objektive Gültigkeit haben solle, *denn die Zugehörigkeit zu der zureichend enthüllten Subjektivität*

ist gerade die Aufhellung der Art und Möglichkeit der objektiven Realität der Kategorien. Kant kommt zuweilen dieser Sachlage sehr nahe, z. B. wenn es bei ihm heißt: »Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.«[46] Aber er sieht doch nicht völlig klar die positive Funktion der Interpretation der Subjektquellen der Erkenntnis, d. h. der Subjektivität des Subjekts als Ursprungsdimension; er sieht vor allem nicht, daß gerade diese *Analyse der Subjektivität Schritt für Schritt die Möglichkeit der juristischen Fragestellung untergräbt.* Bei Kant sieht es vielmehr oft so aus, als versuche er, nun gerade erst mit Hilfe der enthüllten Ursprungsdimension die juristisch verstandene transzendentale Deduktion zu lösen, während er schon die Antwort auf das Problem hat und mit ihr die Unmöglichkeit des juristischen Problems. Daher die Verwirrung, die sich vor allem auch durch die Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage hindurchzieht. Statt einer klaren Exposition der Struktur der Subjektivität in Absicht auf die Gegenstandsbeziehung überhaupt gibt Kant nicht weniger als fünf Deduktionen, die ihm im Grunde selbst nicht genügen.

Wenn aber das Gesagte zu Recht besteht, dann liegt darin, daß *mit der jetzt betrachteten Enthüllung der Ursprungsdimension zugleich die transzendentale Deduktion im Prinzip schon durchgeführt ist.* Es ist daher kein Zufall, daß Kant den dritten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, der diese Deduktion eigentlich behandeln soll, mit folgenden Worten beginnt: »Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen.«[47] Für unsere Interpretation besagt das: Wir erfahren im dritten Abschnitt grundsätzlich nichts Neues, die echte transzendentale Deduktion ist schon durchgeführt. Sie deckt sich mit der Enthüllung der

[46] a. a. O. A 111, vgl. A 158
[47] a. a. O. A 115

Ursprungsdimension, d. h. mit der ontologischen Explikation der Subjektivität des Subjekts. Es gilt daher nur kurz zu kennzeichnen, in welcher Weise Kant die systematische Darstellung der transzendentalen Deduktion im dritten Abschnitt angelegt hat. Er geht dabei zwei Wege, erstens von unten nach oben und zweitens von oben nach unten, um das Ganze des Strukturzusammenhangs der Subjektivität zu durchmessen. Dabei bringt er im einzelnen noch gegenüber dem zweiten Abschnitt wichtige Erläuterungen, besonders über die transzendentale Einbildungskraft und Apperzeption.

Bevor wir aber den dritten Abschnitt in einer allgemeinen Übersicht durchlaufen, soll in einer primär systematischen Darstellung der Ergebnisse des zweiten Abschnittes die Ursprungsdimension überhaupt, d. h. die Gesamtstruktur der transzendentalen Subjektivität, gekennzeichnet werden. Hierdurch gewinnen wir einmal einen Einblick in die zentralen Schwierigkeiten des Kantischen Problemansatzes überhaupt, zugleich aber eine Gesamtorientierung für die weitere Frage: Wie wird nun das so aufgeklärte ontologische Wesen der Kategorien selbst in seiner inneren Möglichkeit begründet? Die Beantwortung dieser Frage bringt das Lehrstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, das wir als Kernstück des positiven Teils der »Kritik« am Anfang schon kennzeichneten. Mit der Interpretation dieses Lehrstückes und seiner Funktion für die daran angeschlossene Explikation der transzendentalen Grundsätze soll die Vorlesung schließen.

§ 25. Allgemeine Charakteristik der transzendentalen Subjektivität als Ursprungsdimension der synthetischen Erkenntnis a priori

Vor der Betrachtung des dritten Abschnittes der transzendentalen Deduktion in der ersten Ausgabe der »Kritik« charakterisieren wir kurz das Ganze der Ursprungsdimension und die

damit gegebenen Probleme. Wir legen das Gewicht jetzt nicht so sehr auf die Analyse der einzelnen Phänomene, sondern auf ihren inneren Zusammenhang. Zum Zweck einer allgemeinen Charakteristik der transzendentalen Subjektivität als Ursprungsdimension erörtern wir kurz sechs Punkte:

1. Die drei Modi der transzendentalen Synthesis und ihre Zusammengehörigkeit.
2. Die Einheit der transzendentalen Synthesen und die transzendentale Apperzeption als ihr Einheitsgrund.
3. Die Zeitbezogenheit der drei Synthesen und ihre Zugehörigkeit zum Selbst aufgrund der Zeitbeziehung.
4. Die transzendentale Apperzeption und ihr Verhältnis zur Zeit.
5. Die Zeit als Selbstaffektion, die transzendentale Apperzeption als Selbständigkeit und die Einheit der Subjektivität.
6. Die transzendentale Subjektivität und das ontologische Wesen der Kategorien, die Beantwortung des Problems der transzendentalen Deduktion.

Die folgenden Ausführungen dienen nicht nur der besonderen Absicht, die bisherigen Betrachtungen auf die Grundprobleme zu konzentrieren, sondern auch der weitergehenden allgemeinen, Ihnen die Vorbildlichkeit des Kantischen Philosophierens — vom Inhalt ganz abgesehen — vor Augen zu führen als Gegensatz zu der sich heute mehr und mehr ausbreitenden Barbarei. Zwar soll man nicht weitläufig von der eigenen Gegenwart und den Moden sprechen, schon allein um nicht die Irrmeinung zu unterstützen, das Moderne sei deshalb wesentlich, weil es das Interessante sei, dabei ist alles Interessante immer das Unwesentliche. Genug — die folgenden Überlegungen sollen zugleich etwas nachhelfen in der Erkenntnis, die Sie eigentlich aus der Vorlesung schon haben müssen, daß Kant zu studieren zugleich besagt, sich um die innere Sauberkeit des wissenschaftlichen Arbeitens zu bemühen.

a) Die drei Modi der transzendentalen Synthesis und ihre Zusammengehörigkeit

Die drei Modi der transzendentalen Synthesis – die transzendentale Apprehension, das Aufgreifen, die Reproduktion, das Rückgreifen, und die Praecognition, das Vorgreifen – gehören in sich zusammen. Nur in der Vorwegnahme von etwas ist gleichsam ein Haltepunkt vorgegeben, im Hinblick auf den das Aufgegriffene und Aufgreifbare, beziehungsweise das Wiederbeigestellte als dasselbige erfaßt und in Besitz genommen werden kann. Sofern es sich hier um reine Synthesen handelt, sind es die Grundformen, gemäß denen das Subjekt überhaupt ausgreifen muß, um im vorhinein einigend einen Horizont umgreifen zu können. Diesen Horizont gibt es sich als diejenige Einheit, die den ursprünglichen Widerstand, die Bindung und Regelung ausmacht. Das ausgreifende Umgreifen des Einheitshorizontes ist aber nichts anderes als die Art seiner Vorgabe. Damit ist die Einheit der drei Synthesen bestimmt.

b) Die Einheit der transzendentalen Synthesen und die transzendentale Apperzeption als ihr Einheitsgrund

Das ausgreifende Umgreifen des Einheitshorizontes ist eine apriorische Selbstbindung des Selbst, d. h. es konstituiert sich durch diese Vorgabe der apriorischen Widerständigkeit eine Dimension der möglichen Mirzugehörigkeit alles dessen, was innerhalb dieses Horizontes an Seiendem begegnet. Kant drückt das in einer äußerlichen Weise so aus: »Das Ich-denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können.« Die Vorstellungen sind nicht und können nicht sein, was sie sind: ein Vor-gestelltes, wenn nicht ihnen allen schon eine Urhandlung zugrundeliegt, die immer schon die Dimension als solche geöffnet hat, die allererst ein Vor-haftes konstituiert. Die

transzendentale Apperzeption ist nicht etwas, das neben oder hinter den drei transzendentalen Synthesen steht, sondern sie ist die Einheit des ausgreifenden Umgreifens, das als solches überhaupt eine Dimension von Wider-ständigkeit, von Vorstellbarem konstituiert. Diese Einheit der drei Synthesen ist keine zusammengesetzte Summe von aneinandergereihten Akten, sondern diese Einheit ist das in sich ursprünglich so gegliederte und in dieser Gliederung gleichursprünglich immer schon handelnde Subjekt in seiner sich selbst besitzenden Selbständigkeit. Das Urvermögen entscheidet schon im vorhinein, was jede Synthesis überhaupt und in der Einheit mit den anderen vermag. Es gilt, diese ursprüngliche Einheit der Synthesis überhaupt — die transzendentale Apperzeption — deutlicher zu sehen.

c) Die Zeitbezogenheit der drei Synthesen und ihre Zugehörigkeit zum Selbst aufgrund der Zeitbeziehung

Wir haben bereits gezeigt, daß die drei Modi der transzendentalen Synthesis je auf einen Modus der Zeit bezogen sind: die Apprehension auf das Jetzt, die Reproduktion auf das Nicht-mehr-Jetzt und die Praecognition auf das Noch-nicht-Jetzt. Diese Zeitbezogenheit aber ist keine zufällige. Diese drei Synthesen als Weisen des einigenden Ausgreifens greifen nicht in das Gegenwärtige, in die Gewesenheit und die Zukunft hinein, als könnten sie auch irgend etwas anderes erfassen, sondern das Aufgreifen als solches, der Rückgriff als solcher und das vorgreifende Verhalten als solches sind wesenhaft auf die Gegenwart, die Gewesenheit und die Zukunft bezogen. Genauer gesagt: Sie sind eben gerade nichts anderes als die Bezüge, in denen sich das Gegenwärtige, Gewesene und Zukünftige offenbart. Das aber, wohin sie ausgreifen, sind die Grundmodi der Zeit, die dem Wesen der Zeit gemäß in sich zusammengehören. Dasjenige, wohin die drei Modi der Synthesis ausgreifen, ist in sich ein ursprünglich Einiges, was

daher als dieses Einigende auch schon umgreift und den Horizont der einigen Zeit in seinen drei Dimensionen als offen darbietet.

Wenn aber diese drei Weisen des ausgreifenden Umgreifens nichts anderes sind als die ursprünglich einige Gliederung der Urhandlung des Ich als Ich-denke — das Kant auch ›Ich-verbinde‹ nennt —, dann ist das Subjekt als diese Einheit der Urhandlung selbst etwas, das ausgreifend wesenhaft aus sich heraustritt, ohne sich doch schlechthin zu verlassen, sondern das gerade in diesem Heraustreten die Dimension konstituiert, die die Möglichkeit einer Mirzugehörigkeit von etwas gewährleistet. Dieses ausgreifende Heraustreten des Subjekts nennen wir seine *Ekstasis*, seinen ekstatischen Grundcharakter — das Wort ganz wörtlich genommen und ohne den Beigeschmack von stimmungsmäßiger Verzückung. In der Einheit der Ekstasen, d. h. der Grundweisen des aus sich Heraustretens, ist das Subjekt umgreifend, umgreifend eben den so in den Ekstasen geöffneten Horizont der Zusammengehörigkeit der einigen Zeit und ihrer reinen Momente.

Diese Einheit der Zeit aber ist — ohne daß Kant das ans Licht zu bringen vermag, was ganz andersartige Untersuchungen erfordert —, diese Einheit der Zeit ist im Grunde die »Einheit«, die das konstituiert, was Kant Gegenständlichkeit nennt oder Gegenstand überhaupt — das selbst nicht Vorhandene, aber a priori Bindende, auf das hin und um das herum alle empirischen Synthesen und diesen zuvor die transzendentalen reinen Synthesen zusammenlaufen.

Die Einheit als reine Zeit soll also gemäß unserer Interpretation den Horizont ausmachen, den sich das Ich als transzendentale ekstatische Apperzeption im vorhinein als offen vorhält. Nun zeigten wir aber zugleich durch die Interpretation, daß dieser Einheitshorizont den Charakter des Widerstandes haben soll, und zwar eines Widerstandes, der aus dem Subjekt, dem Selbst selbst her auf dieses zukommt und es in seinen Handlungen bindet. *Kann dieser aus dem Selbst entsprin-*

gende und zugleich auf das Selbst zukommende Widerstand der reinen Zeit zugesprochen werden, sofern diese mit Recht in Anspruch genommen wird als der Einheitshorizont der Gegenständlichkeit überhaupt? Kant gibt in der Tat eine solche Kennzeichnung der Zeit, wenngleich deren Explikation vielfach dunkel ist und isoliert steht.

Kant faßt die Zeit als die reine *Selbstaffektion*, d. h. als dasjenige, was a priori, aus dem Selbst entspringend, dieses affiziert, es angeht und in diesem Angang a priori Widerstand und Bindung bietet. Die Zeit, in die die Grundhandlungen der Synthesis des Subjekts ausgreifen, ist zugleich das, was dieses Subjekt a priori affiziert. Das besagt: Das Subjekt als solches gibt sich a priori einen Widerstand — die Zeit. Diese ist — als reine Jetztfolge genommen — dasjenige, was das Selbst qua Selbst sich vorgibt als das Widerständige schlechthin. Zu dem Subjekt als *endlichem* gehört, daß es sich zu anderem Seienden verhalten kann, indem dieses ihm *gegeben* wird. Das endliche Subjekt ist kein intuitus originarius, sondern seine Endlichkeit besteht gerade in der Angewiesenheit auf Gebung. Damit ist aber gesagt, daß auch und gerade zur *Idee der Gegenständlichkeit überhaupt* — nicht nur zu den einzelnen Gegenständen — *das Wesensmoment der Gebung, des Angangs gehört*, und zwar der *Angang a priori, der Selbstangang*. Somit ist die *Zeit* konstitutiv für den Begriff des Gegenstandes überhaupt. Kant sagt demgemäß: »Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die [d. h. die Bedingungen, also die Zeit] mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen[1]«, d. h. zum apriorischen Wesen des Gegenstandes überhaupt gehört der durch die reine Zeit repräsentierte Widerstandscharakter als solcher.

[1] K. d. r. V. A 77

Wir haben bereits im früheren, anläßlich der Interpretation des § 10 der »Kritik«, auf die Selbstaffektion hingewiesen[2]. Jetzt sehen wir deutlich, welche transzendentale Funktion sie besitzt; dieser Selbstangang gehört a priori zum Subjekt, und er ist das, was im vorhinein die Art und Weise bestimmt, gemäß der empirische Gegenstände überhaupt einem Subjekt gegenstehen können. Die Zeit ist so die Gegenständlichkeit *konstituierende, bestimmende Form*, und zwar ist sie die Form alles empirischen Angegangenwerdens, der apriorische, reine, d. h. der *Selbst*angang des Subjekts.

Gelegentlich der Interpretation des Strukturzusammenhangs der reinen Apprehension und reinen Reproduktion sahen wir, daß diese Modi der Synthesis erst eigentlich den Charakter der Anschauung explizieren, der in der transzendentalen Ästhetik nur ganz roh gekennzeichnet wurde. *Anschauung* besagt *Gebung*. Die Modi der reinen Synthesis sind ausgreifend umgreifend und *geben* auf diese Weise ekstatisch die reine Zeit, d. h. die reinen Zeitverhältnisse als solche — noch ganz abgesehen davon, was innerhalb der Zeit als empirisch Vorhandenes sich zeigt. Die reine Anschauung der Zeit — die Einheit der Urhandlungen der reinen ekstatischen Synthesis — ist nichts anderes als die Art, wie das Subjekt durch eigene Tätigkeit, nämlich durch die *Vorgabe* der reinen Zeitverhältnisse, selbst *angegangen* wird.

Halten wir all das jetzt Erörterte im Blick, dann kommt unmittelbar Licht in die Stelle über die reine Selbstaffektion, die Kant erst in der zweiten Ausgabe eingefügt hat — eine Erörterung, die man entweder übergangen oder nicht verstanden hat. »Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, näm-

[2] s. o. S. 269 f.

lich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach.«[3] Hier ist klar gesagt: Die Zeit als reine Anschauung ist reine, d. h. transzendentale Selbstaffektion. Sie affiziert a priori und konstituiert auf diese Weise a priori die Gegenständlichkeit für ein endliches Subjekt überhaupt. Die Zeit bestimmt im vorhinein das Wie eines Gegenstehens, sie gehört demnach zur Struktur der Gegenständlichkeit überhaupt.

Wenn aber die Gegenstandsbeziehung überhaupt *ebenso ursprünglich in der transzendentalen Apperzeption gründet, diese aber die Selbstheit konstituiert, das Selbst aber sich selbst die Zeit vorgibt, dann kann das Selbst nicht ohne ein ursprüngliches Verhältnis zu dieser Zeit gedacht werden.*

d) Die transzendentale Apperzeption und ihr Verhältnis zur Zeit

Merkwürdigerweise ist Kant nie auf die eben angestellte Überlegung gekommen; er läßt die Zeit als reine zum Subjekt gehörende *Selbstaffektion* neben dem *Selbst* stehen, neben der Urhandlung des freien sich in sich Versetzens, die als solche die Einheit der Synthesen, d. h. die Gegenständlichkeit, konstituieren soll. Ich versuche daher jetzt — soweit das in Kürze möglich ist — zu zeigen, daß die Interpretation der Zeit als reiner Selbstaffektion notwendig ein apriorisches Verhältnis des Subjekts zur Zeit in sich schließt, d. h. daß sie den wesenhaften Zeitfaktor der von Kant zeitfrei gedachten transzendentalen Apperzeption in sich schließt.

Wenn das Selbst als solches sich den Urwiderstand qua Zeit vorgeben soll, und zwar a priori, dann besagt das: Dieser Widerstand kann nicht aus dem Bezirk des Empirischen als Empirisches aufgerafft sein. Der Widerstand, d. h. die reine Zeit, muß aus dem Selbst selbst durch dieses kommen. Das Selbst aber *ist* nur als Vermögen, als das *Ich-vermag* — die

[3] K. d. r. V. B 67 f.

Urhandlung der gegliederten drei Synthesen als Weisen des ausgreifenden Umgreifens zu vollziehen. In und durch diese Urhandlungen, d. h. in und durch die eigene Weise, als Selbst zu *sein*, muß das Selbst aus sich die reine Zeit schöpfen. Das Selbst muß als die sich selbst besitzende Freiheit a priori trächtig gehen mit der Zeit, nur dann kann es als Selbst diese »jederzeit« aus sich selbst für sich selbst als Urwiderstand vorgeben. Die gegliederte Urhandlung der transzendentalen Apperzeption muß als solche der Ursprung der reinen Zeit als reiner Folge der Jetztverhältnisse sein. Diese Zeit als reine Jetztfolge muß aus den drei Urhandlungen selbst entspringen; die reine Zeit entspringt den drei Ekstasen, die die Selbstheit des Selbst in seinem freien sich selbst Besitzen bestimmen.

Was aber so als ursprünglich Zeitträchtiges die Zeit aus sich entläßt und zugleich sich zu ihr verhält, was mit der Zeit handelt und sich zugleich an sie bindet, das muß in einem ganz ursprünglichen Sinn selbst zeitlich sein. Das Subjekt ist in seiner ursprünglichen Selbstheit die Zeitlichkeit selbst, und nur als ekstatische Zeitlichkeit entläßt es — und zwar notwendig für sich als Selbst — die Zeit im Sinne der reinen Jetztfolge. Daß dem so ist, habe ich in meinem Buch »Sein und Zeit« Abschnitt II, Kap. 3 §§ 61 ff. und Kap. 6 §§ 78 ff. gezeigt, und zwar aufgrund eines Ansatzes, der zunächst von dem Kants ganz abliegt und nicht durch ihn bestimmt wird. Erst auf dem Boden dieser Untersuchung erwuchs mir die Möglichkeit, das zu verstehen, was Kant eigentlich sucht, beziehungsweise suchen muß. Erst von daher kann die Einheit von Rezeptivität und Spontaneität, von Zeit und transzendentaler Apperzeption, als mögliches Problem begriffen werden.

Damit ist nun schon im Prinzip der folgende Punkt besprochen.

e) Die Zeit als Selbstaffektion, die transzendentale Apperzeption als Selbständigkeit und die Einheit der Subjektivität

Die Zeit ist apriorischer Selbstangang und zugleich Selbständigkeit, reine ursprüngliche Rezeptivität und ursprüngliche Spontaneität. Die ursprüngliche Zeitlichkeit ist das, worin die Urhandlung des Selbst und sein *Selbstangang* gründet, und dieselbe Zeitlichkeit ist es, die eine *Selbstidentifizierung* des Selbst jederzeit ermöglicht. Nur die Zeit gibt die Möglichkeit eines »jederzeit«, und nur die rechtverstandene Zeitlichkeit hat in sich die durchgängige Erstreckung aus der Zukunft über die Gewesenheit in die jeweilige Gegenwart. Kant freilich versteht die Identifizierung des Selbst primär und einzig aus der Gegenwart, in dem Sinne, daß das Ich in jedem Jetzt sich als dasselbe identifizieren kann. Aber es handelt sich um etwas Radikaleres, nicht um das momentane Jetzt, sondern um die Identität und Selbigkeit des eigentlichen Selbst, sofern es *frei* ist, bestimmt durch das *Ich-kann*. Das Selbst muß als *existierendes* sich identifizieren können: *Es muß in der Einheit des Entschlusses zu einer Möglichkeit mit der Verpflichtung an die Vergangenheit in jedem konkreten Augenblick sich als dasselbige zukünftig-gewesene verstehen können.*

Dieses in alle Dimensionen der Zeitlichkeit sich erstreckende Sich-in-sich-Versetzen ist es, was den echten Begriff, den existenzialen Begriff der Identifizierung des Selbst ausmacht. Bei Kant dagegen kommt die Selbstidentifizierung in die bedenkliche Nähe einer objektiven Identifizierung eines Vorhandenen mit sich selbst, der Unterschied ist nur, daß im Falle des ›Ich‹ dieses Vorhandene *sich selbst von sich aus* identifiziert — gleichsam ein mit der Apparatur eines Selbstbewußtseins ausgestattetes Vorhandenes. So klar Kant in gewissen Grenzen die Freiheit des Selbst als Wesenscharakter seiner Existenz sieht, so wenig gelingt es ihm, gerade die *Selbst-*

identifizierung als ein ursprünglich geschichtliches Phänomen zu fassen, ja in ihr gerade die Urgeschichte zu sehen, auf deren Grund erst eine öffentliche Weltgeschichte der Gemeinschaften möglich wird. Bei der Problematik der Selbstidentifizierung gerät Kant in die bedenkliche Nähe der res cogitans von Descartes. Bei allem Unterschied von Descartes in der Auffassung der Spontaneität des Ich nimmt Kant das Ich hier als etwas, das denkt und so sich jederzeit als dieses denkende Ding vorfinden kann. Die Selbstheit des Selbst ist nicht aus der vollen zeitlichen Erstreckung des Daseins selbst verstanden.

Gerade wenn die Existenz des Subjekts durch das *Sich-Vorweg* wesenhaft bestimmt ist und demnach *als Seinkönnen, als Ich-kann in die Zukunft ausgerichtet ist*, gerade dann muß auch dieser Charakter des Selbst mit zugeeignet werden in der echten Identifizierung als sich selbst Besitzen. Anderenfalls bleibt es nicht nur bei einem zeitfreien, punktuellen Ich, sondern dieses ist gleichsam *neben* der Zeit vorhanden. So sehr für Kant immer wieder das *Zusammen* von Rezeptivität und Spontaneität wesentlich ist, so wenig gelingt es ihm, einen Boden aufzuweisen, auf dem beide wesentlich zusammen sein können. Kant spricht an einer Stelle der »Kritik« direkt von der Zeit »als zur Einheit meines Selbst gehörig«[4], aber die Art dieser Zugehörigkeit bleibt dunkel, die Zeit ist einfach im Subjekt vorhanden.

Kant hat das Problem der Einheit der konkreten Subjektivität gewiß nicht gelöst, er hat es am Ende nicht einmal zureichend gestellt; aber über alle Resultate und offenen Fragen hinweg gilt es wiederum zu sehen, daß er die Probleme da hat stehen lassen, wohin er sie mit seinen Mitteln brachte, er hat nicht eine Lösung und Abrundung erzwungen. Und es wäre verfehlt, ihm eine solche aufreden zu wollen, denn vielleicht reicht überhaupt die Doppelung der Prinzipien Spontaneität — Rezeptivität, Selbständigkeit — Selbstaffektion nicht aus. Dar-

[4] a. a. O. A 362

auf aber ist hier nicht weiter einzugehen (vgl. das Phänomen der Sorge), nur auf eines muß gerade hier hingewiesen werden, was grundsätzliche Bedeutung hat: So sehr Kant die Rezeptivität, die Sinnlichkeit, den empirischen Charakter im Menschen anerkennt, so wenig gerade er geneigt ist, dergleichen wegzuinterpretieren, so sehr ist doch alle philosophische Explikation im intelligiblen Charakter, der transzendentalen Apperzeption und der Freiheit zentriert. Obwohl Kant in gewisser Weise eine Eigenständigkeit der Sinnlichkeit betont, hat er doch nicht das Zentrum der methodischen Problementwicklung in sie verlegt.

Man ist heute leicht geneigt, dieses bei Kant und seinen Nachfolgern vorherrschende Übergewicht des Geistes vor dem Leibe auf Kosten ihrer Weltanschauung zu setzen. Eine solche liegt freilich in jeder wissenschaftlichen Philosophie, bei Plato und Aristoteles so gut wie bei Hegel, und es wäre ein elender Tropf von einem Philosophen, der nicht in solcher stände. Allein, es handelt sich hierbei nicht um eine Weltanschauung, sondern um eine grundsätzliche methodische Frage, an der sich die Möglichkeit der Philosophie überhaupt entscheidet: nämlich ob es möglich ist, die Philosophie als solche zu begründen, wenn man den Boden der Problematik selbst in die Sinnlichkeit verlegt. Philosophie ist begriffliche Erkenntnis eines in sich fundamentalen Bezirks von Phänomenen, und zwar eine begriffliche Erkenntnis, die notwendig von einer Selbsterkenntnis des menschlichen Daseins gegründet und geleitet sein muß. Darin liegt aber, daß alle begriffliche Enthüllung und Aufklärung sich notwendig primär in einem Bezirk ansiedeln muß, in dem überhaupt das Begriffliche als solches lebt, im Rationalen im weiten Sinne, in der transzendentalen Apperzeption, in der Sphäre der Freiheit der Vernunft oder, wie wir sagen, in der Existenz des Daseins. Daher sind alle philosophisch begrifflichen Erkenntnisse des Daseins — auch wenn sie nicht direkt auf Existenzphänomene bezogen sind — notwendig Existenzialien. Die Existenz, der Geist, die

Vernunft haben in der Philosophie einen notwendigen Vorrang, nicht aufgrund einer Vorliebe für den Geist und einer Vernachlässigung der übrigen Momente, und nicht deshalb, weil ein Philosoph eine angeblich besondere und private weltanschauliche Stellung zum Tode hat, sondern weil das Grundprinzip aller begrifflich echten Erkenntnis licht und als solches begründbar ist. Es ist das Prinzip der Interpretation, das schon Plato in seinem Höhlengleichnis dargestellt hat. Aus der Helle des Begriffs, mit Hilfe des Begriffs zielt alle begriffliche echte Erkenntnis in das Vorbegriffliche. Ich kann nur interpretieren und verstehen im Rückgang aus dem Hellen ins Dunkle. Mit den Mitteln der Dunkelheit kann ich nicht ins Helle gehen; wenn ich es versuche, werde ich darin geblendet. Wohl aber umgekehrt ist die Höhle des Daseins und selbst alles Schattenhafte und Flüchtige in ihr nur faßbar im Licht. Platon hat damit aller Philosophie den Weg gewiesen. Das Platonische Höhlengleichnis läßt uns somit auch den berechtigten Vorrang der transzendentalen Apperzeption in der Explikation der Subjektivität bei Kant verstehen.

In dieser Hinsicht ist »Sein und Zeit« am meisten mißverstanden worden. Wenn jemand der Meinung ist, daß der Tod in seinem Dasein keine Rolle spiele und zu spielen brauche, so ist diese Meinung doch kein Beweis gegen die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit, die im Dasein selbst liegende Beziehung zu seinem Tode — sei sie Abkehr oder Zukehr — als phänomenale Basis methodisch zugrunde zu legen für eine ontologische Interpretation der Ganzheit des Daseins. Weltanschauliche Stellungnahmen zum Tode sind weder eine Instanz für noch gegen die existenziale Analytik des Daseins, sondern als solche nur faktische Möglichkeiten oder Besonderungen für die konkrete Einsicht in diese Bezüge.

Und was die weltanschauliche Meinung betrifft, daß man ohne den Tod auskomme, so mag das zutreffen, wenn man psychologisch aus seinen faktischen Zuständen und Erlebnissen argumentiert. Aber für die grundsätzliche Frage des

Faktums des Todes im Dasein ist es doch völlig gleichgültig, ob jemand früh oder sehr spät sich faktisch mit diesem Gedanken einläßt.

Wie weit man immer der Leiblichkeit auf die faktischen Möglichkeiten des Geistes Einfluß gewährt, eine philosophische Erkenntnis des Menschen als begriffliche wird immer im Geist ihr Zentrum nehmen müssen, zum mindesten, um ganz vorsichtig zu sein, so lange, als es noch nicht gelingt, die Vorführung des Funktionierens z. B. der Magensäfte als eine Interpretation des Menschen auszugeben.

Wenngleich in der »Kritik« der Zusammenhang zwischen Zeit und Apperzeption, Rezeptivität und Spontaneität ontologisch ungeklärt und nicht fundiert ist, so bleibt doch in der methodischen Vorrangstellung der transzendentalen Apperzeption ein berechtigter Kern. Wird freilich der Zusammenhang zwischen Zeit und Apperzeption sichtbar auf dem Grunde der Zeitlichkeit, dann muß sich zwangsläufig der methodische Vorrang auf die Zeitlichkeit selbst verlegen, die nun nicht mehr nur auf der Seite der Sinnlichkeit und Rezeptivität steht. Was hier grundsätzlich erörtert wurde, gilt nun insbesondere von den Kategorien.

f) Die transzendentale Subjektivität und das ontologische Wesen der Kategorien

Schon der Wortbegriff weist die Kategorien der Aussage, dem Urteil zu. Und so sehen wir, daß die Kategorien für Kant reine Verstandesbegriffe sind. Weil er die Erkenntnis als Einheit von Anschauung und Begriff versteht und den Begriff als anschauungsbezogen, muß das Wesen der Kategorien zweideutig werden. Es liegt in ihnen eine notwendige Anschauungsbezogenheit, und zwar eine apriorische auf die reine Anschauung der Zeit. Die Kategorien sind die transzendentalen Gründe der Synthesis der Recognition, diese aber ist ursprünglich einig mit den beiden anderen Modi der Syn-

thesis, sie alle aber sind einig aufgrund der Zeitbezogenheit. Wenn nun die Kategorien transzendentale Gründe der reinen Synthesis sind, so gehören sie selbst als Transzendentales in den Bezirk, der eine Gegenstandsbeziehung ermöglicht, in den Bezirk also, der gerade durch die reine Synthesis konstituiert wird. Die Kategorien liegen als transzendentale Gründe nicht außerhalb der transzendentalen Synthesis, sondern sind mit ihr identisch. Ihr Wesen ist es gerade, zur Konstitution der Gegenständlichkeit mitzugehören, d. h. zur transzendentalen Affinität.

Die Enthüllung dessen, was überhaupt Gegenstandsbeziehung auf dem Grunde der transzendentalen Subjektivität besagt, die Herausstellung des funktionalen Zusammenhangs der drei Synthesen in der Einheit der zeitbezogenen transzendentalen Apperzeption — diese Enthüllung der transzendentalen Subjektivität als Aufdeckung der reinen Möglichkeit von Gegenständlichkeit überhaupt ist in sich selbst die Aufklärung der Kategorien. Das Wesen der Kategorien liegt eben darin, daß sie nichts anderes sind als die Bestimmungen, die den Gegenstand überhaupt konstituieren. Die transzendentale Affinität als die apriorische regionale Erfassung der Natur überhaupt ist selbst nichts anderes als der innere Zusammenhang der Kategorien. Das bedeutet aber, daß es sinnlos ist, Kategorien anzusetzen und dann zu fragen nach ihrer gültigen Anwendung auf Objekte. Denn diese Anwendung »auf Objekte«, diese Gegenstandsbeziehung als solche, wird gerade durch sie konstituiert. Ihre objektive Realität besteht gerade darin, Objektivität überhaupt zu konstituieren als die Voraussetzung dafür, daß sich empirische Bestimmungen auf einen Gegenstand beziehen können. Kategorien sind nicht Begriffe, über deren Wesen wir allererst nachträglich entscheiden aufgrund der Herausstellung dessen, was zu den Gründen der Ermöglichung einer Erfahrung überhaupt gehört, sondern sie selbst sind gerade mit die Gründe zur Ermöglichung der Erfahrung von Gegenständen. Das Wesen der

Kategorien wird nicht aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitet, sondern sie selbst sind, sofern sie den Gegenstand der Erfahrung überhaupt konstituieren, ein Wesensbestandstück der Möglichkeit der Erfahrung. Kant sagt daher: »Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.«[5] Die Kategorien sind »Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.«[6] Hier sind beide Fragestellungen und entsprechend die Beantwortungen der transzendentalen Deduktion unmittelbar beisammen, und zwar im Ausdruck »objektive Gültigkeit a priori«. Das ist im Grunde ein widersinniger Begriff, denn er sagt, daß die Kategorien Gültigkeit haben in bezug auf Objekte, und soll zugleich sagen, daß die Objektivität überhaupt gerade durch sie allererst konstituiert wird. Auf diese Weise bekommt die Frage nach einer objektiven Gültigkeit von ... einen Sinn gerade erst auf dem Grunde der durch die Kategorien fundierten Konstitution der Objektbeziehung überhaupt, und zwar bekommt die Frage nun den Sinn, daß sie sinnlos wird. Die echte Durchführung der Enthüllung der Ursprungsdimension im Sinne einer ontologischen Interpretation der Subjektivität überhaupt macht eine quaestio iuris sinnlos.

Denselben Zusammenhang zwischen »Möglichkeit der Erfahrung« und »Gegenständlichkeit der Erfahrung« drückt Kant an einer anderen Stelle aus: »Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedin-

[5] a. a. O. A 111
[6] ebd.

thesis, sie alle aber sind einig aufgrund der Zeitbezogenheit. Wenn nun die Kategorien transzendentale Gründe der reinen Synthesis sind, so gehören sie selbst als Transzendentales in den Bezirk, der eine Gegenstandsbeziehung ermöglicht, in den Bezirk also, der gerade durch die reine Synthesis konstituiert wird. Die Kategorien liegen als transzendentale Gründe nicht außerhalb der transzendentalen Synthesis, sondern sind mit ihr identisch. Ihr Wesen ist es gerade, zur Konstitution der Gegenständlichkeit mitzugehören, d. h. zur transzendentalen Affinität.

Die Enthüllung dessen, was überhaupt Gegenstandsbeziehung auf dem Grunde der transzendentalen Subjektivität besagt, die Herausstellung des funktionalen Zusammenhangs der drei Synthesen in der Einheit der zeitbezogenen transzendentalen Apperzeption — diese Enthüllung der transzendentalen Subjektivität als Aufdeckung der reinen Möglichkeit von Gegenständlichkeit überhaupt ist in sich selbst die Aufklärung der Kategorien. Das Wesen der Kategorien liegt eben darin, daß sie nichts anderes sind als die Bestimmungen, die den Gegenstand überhaupt konstituieren. Die transzendentale Affinität als die apriorische regionale Erfassung der Natur überhaupt ist selbst nichts anderes als der innere Zusammenhang der Kategorien. Das bedeutet aber, daß es sinnlos ist, Kategorien anzusetzen und dann zu fragen nach ihrer gültigen Anwendung auf Objekte. Denn diese Anwendung »auf Objekte«, diese Gegenstandsbeziehung als solche, wird gerade durch sie konstituiert. Ihre objektive Realität besteht gerade darin, Objektivität überhaupt zu konstituieren als die Voraussetzung dafür, daß sich empirische Bestimmungen auf einen Gegenstand beziehen können. Kategorien sind nicht Begriffe, über deren Wesen wir allererst nachträglich entscheiden aufgrund der Herausstellung dessen, was zu den Gründen der Ermöglichung einer Erfahrung überhaupt gehört, sondern sie selbst sind gerade mit die Gründe zur Ermöglichung der Erfahrung von Gegenständen. Das Wesen der

Kategorien wird nicht aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitet, sondern sie selbst sind, sofern sie den Gegenstand der Erfahrung überhaupt konstituieren, ein Wesensbestandstück der Möglichkeit der Erfahrung. Kant sagt daher: »Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.«[5] Die Kategorien sind »Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.«[6] Hier sind beide Fragestellungen und entsprechend die Beantwortungen der transzendentalen Deduktion unmittelbar beisammen, und zwar im Ausdruck »objektive Gültigkeit a priori«. Das ist im Grunde ein widersinniger Begriff, denn er sagt, daß die Kategorien Gültigkeit haben in bezug auf Objekte, und soll zugleich sagen, daß die Objektivität überhaupt gerade durch sie allererst konstituiert wird. Auf diese Weise bekommt die Frage nach einer objektiven Gültigkeit von ... einen Sinn gerade erst auf dem Grunde der durch die Kategorien fundierten Konstitution der Objektbeziehung überhaupt, und zwar bekommt die Frage nun den Sinn, daß sie sinnlos wird. Die echte Durchführung der Enthüllung der Ursprungsdimension im Sinne einer ontologischen Interpretation der Subjektivität überhaupt macht eine quaestio iuris sinnlos.

Denselben Zusammenhang zwischen »Möglichkeit der Erfahrung« und »Gegenständlichkeit der Erfahrung« drückt Kant an einer anderen Stelle aus: »Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedin-

[5] a. a. O. A 111
[6] ebd.

gungen der *Möglichkeit* der *Gegenstände* der *Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.«[7] Hier wird zwar die notwendige Angewiesenheit der Kategorien auf die reine zeitbezogene Synthesis deutlich: Weil die Kategorien nichts anderes sind als die konstitutiven Charaktere von Gegenständlichkeit überhaupt, diese sich aber auf dem Grunde der zeitbezogenen reinen Synthesis konstituiert, deshalb haben sie einen notwendigen Ursprung in der Zeit selbst. Das bedeutet aber, daß sie überhaupt nicht als bloße Notionen angesetzt werden können, wenn einmal der notwendige Zusammenhang von Zeit und Apperzeption, von der reinen Anschauung und dem reinen Denken ans Licht gebracht ist. Die Kategorien sind gerade nicht reine Verstandesbegriffe, sondern sie sind Begriffe, die sich nur dann ergeben, wenn — wie Kant im § 10 der »Kritik« richtig sagt — die ursprüngliche reine zeitbezogene Synthesis in der Einheit ihrer Modi auf dem Grunde der zeitbezogenen Apperzeption auf den Begriff gebracht wird. Die Kategorien sind die Urbegriffe, die ausdrücklich erst erwachsen, wenn die reine zeitbezogene Synthesis sich selbst begreift, sich in dem erfaßt, was sie ermöglicht.

Diese Urbegriffe liegen notwendig jedem sachhaltigen bestimmten Naturbegriff zugrunde. Sie sind nicht die höchsten ontischen Gattungsbegriffe, sondern sie sind die ontologischen Grundbegriffe, die überhaupt eine regionale Gattungseinheit ermöglichen. Sofern die Kategorien zu der Einheit der beiden Stämme der Erkenntnis gehören, d. h. das apriorische Fundament der ontischen Erkenntnis mit ausmachen, nennt Kant sie auch Stammbegriffe. Nicht nur deshalb, weil von ihnen in gewisser Weise alle Begriffe abstammen, heißen sie so, sondern weil sie selbst wesenhaft zum Stamm der Erkenntnis gehören.

Die Einsicht in das im vorangehenden erörterte Wesen der Kategorien gewinnt Kant erst in seiner Lehre vom Schematis-

[7] a. a. O. B 197, A 158

mus, wenngleich nicht in aller Deutlichkeit und Konsequenz. ›Schematismus der reinen Verstandesbegriffe‹ besagt im Hinblick auf die transzendentale Deduktion im Grunde nichts anderes als die Aufhebung des zuvor angesetzten Wesens der Kategorien als Notionen, es bedeutet sogar das grundsätzliche Zurücknehmen ihres zuerst angesetzten Charakters als reiner Verstandesbegriffe, das Negieren der Idee der reinen Verstandesbegriffe.

§ 26. *Die Darlegung der Möglichkeit ontologischer Erkenntnis*

a) Kants systematische Darstellung der transzendentalen Deduktion der Kategorien — »Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen«

Bevor wir den Aufbau des Schematismuskapitels und seine allgemeine Bedeutung herausstellen, wollen wir in Kürze die systematische Darstellung der transzendentalen Deduktion im dritten Abschnitt des zweiten Hauptstücks der »Analytik der Begriffe« durchlaufen.

Die transzendentale Deduktion ist die erste Aufgabe der transzendentalen Analytik. Diese ist eine Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, und zwar in der Absicht, hier den Geburtsort der reinen Verstandesbegriffe aufzusuchen. Die Zergliederung des Verstandesvermögens muß auf das Subjekt und seine Subjektivität als transzendentale Apperzeption zurückführen. Sofern aber der Verstand notwendig in Anschauung fundiert ist, ist die Zergliederung des Verstandesvermögens zugleich eine Zergliederung des Anschauungsvermögens oder — genauer gesagt — eine Zergliederung der möglichen Beziehung beider. Aufgabe ist die Enthüllung der transzendentalen Subjektivität als der Ursprungsdimension der synthetischen Erkenntnis a priori.

α) Kants Ansatz getrennter Erkenntnisvermögen als Bedingung seiner Darstellungsart der transzendentalen Deduktion; die Notwendigkeit der vermittelnden Funktion der Einbildungskraft

Wir versuchten, mehr als Kant die Einheitlichkeit der Ursprungsdimension sichtbar zu machen, um daraus das Wesen der Kategorien entspringen zu lassen. Wenn Kant nun auch nicht selten dieser Einheitlichkeit der Ursprungsdimension zustrebt, d. h. dem Ganzen der Subjektivität als der Einheit von Zeit und Ich-denke, von Rezeptivität und Spontaneität, so kommt diese Ursprungsdimension doch nicht als zuvor einheitlich enthüllte in den Ansatz. Kant legt sie nicht als solche zugrunde, um dann aus ihr als einheitlichem Grund das volle Wesen der Kategorien sichtbar zu machen. Statt dieser zentralen Auswicklung des Wesens der Kategorien aus der als Grund zugrundegelegten Ursprungsdimension bleibt für Kant eine lineare, äußerliche Fragestellung vorherrschend, die sich nun auch in der systematischen Darstellung der transzendentalen Deduktion bekundet. Die echt gestellte Frage, die auch in der Direktion des kantischen Problems liegt, müßte folgendermaßen lauten: Was sind die Kategorien auf dem Grunde der vollen transzendentalen Subjektivität, auf dem Grunde der ursprünglichen und geschlossenen Einheit von Sinnlichkeit und Verstand? Statt so aus dem Zentrum heraus zu fragen, fragt Kant in linearer Weise: Welches ist in der Linie der aufgereihten Vermögen des Subjekts der notwendige Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen? — oder umgekehrt: Inwiefern hat die Sinnlichkeit eine notwendige Beziehung auf den Verstand? Demgemäß soll sich das ontologische Wesen der Kategorien darin zeigen, daß gerade sie es sind, die diesen Zusammenhang vermitteln und damit die Reihe der Vermögen in sich verknüpfen.

Im Anklang an die Stelle A 124 läßt sich die Kantische Frage noch äußerlicher formulieren: Wie können die beiden

äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, notwendig zusammenhängen? Welches ist das sie a priori verknüpfende Band, auf dem dann gleichsam die Kategorie als etwas läuft, das als reiner Begriff dem Verstand zugehört, aber als dem Verstand zugehörig doch gerade a priori angewiesen sein muß auf die Anschauung. Die Darstellung des Wesens der Kategorien wird so zu einer Erörterung des notwendigen Zusammenhangs der beiden zunächst äußerlich und getrennt angesetzten Vermögen, ohne daß dabei zuvor schon ihre gemeinsame Wurzel und die Art und Weise dieses gemeinsamen Verwurzeltseins sichtbar wäre.

Trotz der eindringlichen Betrachtungen, die wir mit Kant seit Beginn der »Kritik« durchlaufen haben, wo uns die starre Nebeneinanderstellung von Sinnlichkeit und Verstand begegnete, sind wir nicht über dieses äußerliche Nebeneinander hinausgekommen, denn es dirigiert gerade die Darstellung der transzendentalen Deduktion in ihrem dritten Abschnitt.

Diesem allgemeinen Ansatz entsprechend kann nun die Aufhellung des Wesens der Kategorien im Sinne einer Darstellung des a priori notwendigen Zusammenhangs zwischen Sinnlichkeit und Verstand zwei Wege gehen. Der eine Weg geht aus vom Verstand, von der transzendentalen Apperzeption, der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins, und endet bei der Sinnlichkeit, der Zeit, dem Mannigfaltigen — das ist der Weg vom »höchsten Punkt« abwärts zum Unten, bei Plato der ὁδὸς κάτω - κάθοδος; der zweite Weg steigt »von unten auf«[1] zur Spitze, anfangend bei den Erscheinungen - ὁδὸς ἄνω, ἄνοδος. Kant geht beide Wege, und die Zäsuren in der Darstellung sind ganz deutlich: Der erste Weg - κάτω - umfaßt den Text von A 116 bis A 119. Dieser erste Gang setzt ein mit dem Satz: »Wollen wir nun den inneren Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin

[1] K. d. r. V. A 119

allererst Einheit der Erkenntnis zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperzeption anfangen«, also von oben her. Der zweite Weg - ἄνω - umfaßt den Abschnitt A 120 bis 129 und beginnt mit folgendem Satz: »Jetzt wollen wir den notwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nämlich dem Empirischen anfangen.«

Der erste Weg wird in der zweiten Ausgabe der »Kritik« mindestens der Intention nach als einziger festgehalten und radikaler und systematischer ausgearbeitet — eben deshalb, weil Kant inzwischen sich wieder stärker und entschlossener der traditionellen Vorherrschaft der Logik verschrieben hatte. Die Überschriften der Paragraphen in dieser zweiten Ausgabe machen schon den speziell auf die transzendentale Logik orientierten Gang der transzendentalen Deduktion sichtbar. Während der erste Weg erst hier seine extreme Durcharbeitung erhält, ist in der ersten Ausgabe der zweite Weg schon im vorangehenden zweiten Abschnitt — »Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung« — durchmessen, und zwar viel konkreter als im zusammenfassenden dritten Abschnitt.

Der Darstellung beider Wege schickt Kant eine kurze allgemeine Erinnerung voraus. Sie ist charakteristisch für die Anlage des ganzen dritten Abschnittes. Kant wiederholt hier denselben Aufriß, den er beim Übergang zum zweiten Abschnitt der Erörterung der transzendentalen Deduktion[2] gegeben und in der zweiten Ausgabe dann gestrichen hatte: »Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption*«[3]. Kant weist hier wie dort darauf hin, daß alle diese Vermögen einen doppelten Gebrauch haben, einen empi-

[2] a. a. O. A 94 f.
[3] a. a. O. A 115

rischen und einen transzendentalen, um den allein es sich jetzt handelt.

Charakteristisch ist ferner an der jetzigen Stelle, daß die transzendentale Apperzeption in ihrer Grundfunktion der durchgängigen Identifizierung sichtbar gemacht wird. Ich habe schon mehrfach auf die Zwiespältigkeit hingewiesen, die in Kants Lehre von den Grundquellen des Gemüts vorliegt. In der Regel spricht er von zweien, zuweilen von dreien, aber die drei Quellen erwähnt er nicht an beliebigen Stellen, sondern dort, wo er sich notwendig in der Ursprungsdimension bewegen muß. Die Nennung der drei Quellen ist der Index dafür, daß Kant hier auf die Einheit der Vermögen achtet, daß er die Ursprungsdimension als Ganzes in den Ansatz bringen will. Wenn dieses Problem sich nicht aufdrängt, genügt ihm die übliche Anführung der zwei Stämme der Erkenntnis.

Die Darstellung der beiden Wege durchläuft also von oben nach unten und in der Gegenrichtung den Zusammenhang dieser drei Vermögen als transzendentaler, d. h. sie bewegt sich in dem Ganzen des ursprünglichen Zusammenhangs der drei aufeinander angewiesenen Modi der Synthesis. Und weil es dabei auf den Zusammenhang ankommt und auf die Verknüpfung der beiden äußersten Enden Sinnlichkeit und Verstand, wird das mittlere Vermögen, die Einbildungskraft, als das knüpfende Band eine ausgezeichnete Rolle spielen. Aber auch hier bleibt eine Unausgeglichenheit: Die Einbildungskraft vermag in der Interpretation Kants nicht die beiden Enden Sinnlichkeit und Verstand als die zwei Erkenntnisstämme in sich als die Wurzel derselben zurückzunehmen. Dem widersetzen sich der Verstand und die transzendentale Apperzeption, während sich die reine Anschauung leichter in die Einbildungskraft aufnehmen läßt, wie wir es bei der Synthesis der Apprehension und der Reproduktion sahen. Zuweilen sieht es daher so aus, als hätten wir nur zwei Grundvermögen, aber nicht mehr Sinnlichkeit und Verstand, sondern Einbildungskraft und Verstand. Die Einbildungskraft erweitert

mehr und mehr ihren Herrschaftsbereich, und Kant kommt in diesem Abschnitt sogar dazu, stellenweise alles in die Einbildungskraft zurückzunehmen.

Ich kennzeichne jetzt zunächst den Ansatz des ersten Weges bis zum Auftauchen der Einbildungskraft und schiebe vor dem ganzen Durchlaufen des ersten und zweiten Weges eine zusammenhängende Betrachtung über die Einbildungskraft ein.

β) Die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption im Bezug zur produktiven Synthesis der Einbildungskraft

Wir durchlaufen mit Kant den ersten Weg, der mit der transzendentalen Apperzeption beginnt. Die einzelnen Schritte der Darstellung sind methodisch derart gelenkt, daß Kant zeigt, wie aus dem Wesen der transzendentalen Apperzeption sich ein notwendiger Zusammenhang ergibt mit der Einbildungskraft und der Sinnlichkeit, wenn Erfahrung überhaupt, und das heißt, wenn synthetische Erkenntnis a priori möglich sein soll. Diese Möglichkeit des Seinsverständnisses, die Möglichkeit einer Natur überhaupt, die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori ist das leitende ontologische Problem der »Kritik« überhaupt.

Kant fixiert zunächst das transzendentale Prinzip der *Einheit* alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen. Dieses Prinzip ist aus dem Begriff der transzendentalen Apperzeption selbst geschöpft und besagt: Alle Vorstellungen müssen als solche in ein Bewußtsein aufgenommen werden können. Es ist also das Prinzip der notwendigen Möglichkeit der Zugehörigkeit aller Vorstellungen zu *einem* Bewußtsein, das seinerseits sich der durchgängigen Identität seiner selbst jederzeit bewußt sein kann.

Was Kant mit diesem Prinzip formuliert, ist im Grunde nichts anderes als die These: Das Vorstellen von etwas — beziehungsweise die Vorgestelltheit von etwas —, das Gegenstehen überhaupt ist nicht möglich, es sei denn, daß das Vorstellende, das Subjekt, *in sich selbst transzendent* ist, daß zu

seiner Existenz das Sich-verhalten-zu, die Offenheit-für, der Hinausstand, die *Ekstasis* gehört.

Der folgende zweite Aspekt ist nun ein ganz wesentlicher, aber gerade er verbirgt sich bei Kant hinter einem fast belanglosen, überleitenden Satz. Nach der Kennzeichnung des transzendentalen Prinzips der Einheit sagt Kant ohne weitere Begründung: »Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch: also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand.«[4] Wichtig ist hier der erste Satz; was soll es besagen, daß die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch ist? Nichts anderes, als daß der Horizont der Einheit nicht mit einem magischen Schlag in seiner vollen Ganzheit zu haben und gehabt ist. Es gehört a priori zu dieser Einheit der Apperzeption, daß sie sich in die Zeitdimension erstreckt, es liegt in ihr die ursprüngliche Synthesis der drei Synthesen, d. h. die Einheit des Bewußtseins ist in sich eine solche der reinen zeitbezogenen imaginativen Synthesis. Der obige Satz, über den man leicht hinwegliest, ist der zentralste des ganzen Problems der transzendentalen Deduktion und des Schematismus, denn mit ihm gewinnen wir erst den eigentlichen Sinn der Endlichkeit des Subjekts, die Einsicht in das Wesen der endlichen Erkenntnis gegenüber dem intuitus originarius.

Wir haben gleich zu Beginn der Interpretation der »Kritik« grundsätzlich auf die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis hingewiesen, genauer gesagt darauf, daß Kant von vornherein das Problem der ontologischen Erkenntnis mit Rücksicht auf die Endlichkeit des Erkennens stellt. Wir haben gezeigt, daß die Endlichkeit in der Angewiesenheit auf die Vorgabe eines nicht selbst hergestellten Vorhandenen besteht; die transzendentale Möglichkeit dieser Vorgabe ist die transzendentale Apperzeption, aber diese ist zugleich angewiesen auf andere Synthesen, und zwar auf dem Grunde der Zeit. Die

[4] a. a. O. A 116

Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis liegt darin, daß die Subjektivität als solche zeitlich ist, ekstatisch. Der obige, zunächst völlig dunkle Satz will besagen, daß die Einheit des Bewußtseins, die transzendentale Apperzeption, ihrem Wesen nach synthetisch ist. Der Einheitshorizont, in den hinein überhaupt jedes Vorstellbare muß begegnen können, ist ein solcher von synthetischer, d. h. in Synthesis a priori gründender Einheit. Den Grund der Notwendigkeit des synthetischen Charakters dieser Einheit der transzendentalen Apperzeption bringt Kant nicht deutlich ans Licht, weil er die Endlichkeit des Subjekts nicht grundsätzlich aus der Subjektivität selbst entwickelt hat. Primär wird die Endlichkeit doch nur äußerlich bestimmt, als Geschaffensein.

Wenn nun aber — so geht Kants Überlegung weiter — die ursprüngliche transzendentale Einheit der Apperzeption synthetisch ist, dann muß diese Einheit der Apperzeption als solche eine Synthesis einschließen, und zwar eine Synthesis a priori. »Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schließt sie ein, und soll jene a priori notwendig sein, so muß letztere auch eine Synthesis a priori sein. Also bezieht sich die transzendentale Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis. Es kann aber nur die *produktive Synthesis der Einbildungskraft* a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung.«[5] Diese Stelle ist die zentrale in der ganzen Betrachtung des ersten Weges; auf dem zweiten Weg entspricht ihr die Stelle A 124.

Wir sehen hier, daß die Synthesis, auf deren Grunde die Einheit der transzendentalen Apperzeption eine synthetische

[5] a. a. O. A 118

Einheit ist, repräsentiert wird durch die produktive Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft. Anders gewendet: Die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption ist die transzendentale Einheit der reinen produktiven Synthesis der Einbildungskraft. Diese ursprüngliche Synthesis der reinen Einbildungskraft ist »der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis«, und zwar »vor der Apperzeption«. Was bedeutet es, daß die Synthesis der produktiven Einbildungskraft »*vor*« der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis ist? Offenbar besagt dieses »vor« im Zusammenhang, daß diese Synthesis in der Ordnung der Gründe noch einen Vorrang hat vor der transzendentalen Apperzeption. Diese ist nicht das Ursprüngliche, sondern gründet so wie die Sinnlichkeit in der gemeinsamen Wurzel der reinen zeitbezogenen Synthesis der produktiven Einbildungskraft. Freilich gebraucht Kant das »vor« auch zuweilen im räumlichen, beziehungsweise im intentionalen Sinn. ›Die Synthesis der Einbildungskraft ist vor der Apperzeption‹ heißt dann: Die Synthesis wird gewissermaßen ›vor den Augen‹ der Apperzeption, des Ich-denke vollzogen. Diesen Sinn hat das »vor« z. B. in der Wendung »coram intuitu intellectuali«[6], und an einer anderen Stelle spricht Kant ausdrücklich von dem Gegenstand »vor einer ... Anschauung«[7], d. h. von dem, was sich die Anschauung als solche vor-hält, vor-stellt. Ich habe bisher nirgends gefunden, daß man die Schwierigkeit der Bestimmung des »vor der Apperzeption« beachtet hätte, aber sowohl die intentionale Bedeutung wie die einer Rangordnung ergeben beide einen brauchbaren Sinn. Für die letzte Bedeutung, dergemäß Kant sagen will, die reine zeitbezogene imaginative Synthesis ist der transzendentalen Apperzeption als das Ursprünglichere noch vorgeordnet, spricht die der jetzigen Stelle entsprechende auf dem zweiten Weg[8], wo Kant sagt, daß nur vermittelst

[6] a. a. O. A 249
[7] a. a. O. A 287
[8] a. a. O. A 123 f.

dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft die Affinität der Erscheinungen, d. h. die Gegenständlichkeit überhaupt und d. h. das Ich-denke, möglich werde. Und Kant sagt ja auch hier schon: »Diese synthetische Einheit [der transzendentalen Apperzeption] setzt aber eine Synthesis [nämlich die transzendentale Einbildungskraft] *voraus*«[9]. Aber gleich ist auch schon das charakteristische Schwanken da, das sich bei Kant zeigt, wenn er sich eindeutig über die Stellung der Einbildungskraft unter den Vermögen aussprechen soll. Zunächst sagt er deutlich: Die Einheit der transzendentalen Apperzeption setzt die Synthesis der Einbildungskraft voraus, gründet in dieser — zugleich aber fügt er hinzu: »oder schließt sie ein«. Die erste Möglichkeit ist klar, aber wie die Einbildungskraft eingeschlossen sein soll in der transzendentalen Apperzeption, läßt sich nicht phänomenologisch nachweisen, Kant hat es jedenfalls nicht gezeigt. Für Kant bedeutet aber diese sogleich angefügte Einschränkung nur das Zurückweichen vor der Konsequenz, den Vorrang der transzendentalen Apperzeption, des Verstandes, d. h. die traditionelle unbegründete Vorrangstellung der Logik, zu beseitigen. Kant scheut sich, die transzendentale Apperzeption der transzendentalen Einbildungskraft zum Opfer zu bringen. In der zweiten Ausgabe der »Kritik« ist dann die transzendentale Apperzeption wieder ganz zu ihrer alten Vormachtstellung erhoben als der höchste Punkt, an dem die ganze Transzendentalphilosophie, die Ontologie, aufgehängt werden muß.

γ) Charakterisierung der produktiven Synthesis der Einbildungskraft als zeitbezogen, als Einheit von Rezeptivität und Spontaneität und als ekstatische Grundverfassung des Subjekts

Um die vermittelnde Funktion der Einbildungskraft auf beiden Wegen deutlicher zu sehen, wollen wir vor dem Durchlaufen beider Wege zusammenhängend kurz erörtern, was ›reine Ein-

[9] a. a. O. A 118

bildungskraft‹ besagt und wie weit Kant sie interpretiert. Aus seiner Interpretation ist zu entnehmen, wie nach seiner eigenen Auffassung die Einigung von reiner Anschauung und reiner Apperzeption zu bewerkstelligen ist, und inwiefern sich hierdurch das ontologische Wesen der Kategorien bekundet.

Wir orientieren uns zunächst an der schon erwähnten Definition der Einbildungskraft, der facultas imaginandi, im § 28 der Anthropologie. Dort war sie bestimmt als »ein Vermögen der Anschauungen auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes«. Hier ist von der empirischen Einbildungskraft die Rede, und wir zogen früher diese Definition bei, um ganz allgemein den Doppelcharakter der Einbildungskraft sichtbar zu machen: Erstens ist sie ein Anschauen, aber nicht ein primär und direkt rezeptives, sondern gerade ein Anschauen ohne Gegenwart des Gegenstandes. Zweitens ist sie ein gewisses freies Sich-Vorgeben von Anschaulichem und doch wieder keine volle, freie Spontaneität. Sie ist rezeptiv und spontan zugleich.

Nunmehr handelt es sich um eine transzendentale Betrachtung, also um die reine Einbildungskraft. Diese kann nicht — etwa als zurückbringende Einbildungskraft — »auf eine vorher gehabte empirische Anschauung im Gemüt«[10] bezogen sein. Die reine Einbildungskraft ist keine exhibitio derivativa, keine Darstellung von etwas, bei der die Vorstellungsfolge von etwas zuvor empirisch Gegebenem abhängig ist, die reine Einbildungskraft ist a priori; meine Darstellung des Gegenstandes, »welche also vor der Erfahrung vorhergeht«, ist eine »ursprüngliche Darstellung«[11], exhibitio originaria; die reine Einbildungskraft ist eine produktive, die mithin völlig frei aus dem handelnden Vermögen des Subjekts das Darzustellende vorführt.

Kant spricht nun auch in der Exposition der transzendentalen Deduktion auf beiden Wegen von der reinen produktiven

[10] Anthropologie § 28, Cass. VIII, S. 54
[11] ebd.

Einbildungskraft — »es kann aber nur die *produktive Synthesis der Einbildungskraft* a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung.«[12] Was besagt nun ›reine produktive Synthesis‹? Kant gibt leider keine genügend eindringliche Interpretation dieser Synthesis, aber wir können aus dem, was er über ihre Funktion besonders im Schematismus sagt, doch Anweisungen entnehmen, um dieses Phänomen in einer freieren Weise allgemein in seinem Wesen zu konstruieren. Vor allem ist Kants Feststellung im § 28 der Anthropologie wichtig, daß z. B. reine Zeitanschauungen den Charakter der produktiven Synthesis haben. Ohne weiteres ist klar, daß dieser produktiven Synthesis der Charakter der Spontaneität eignet, Kant nennt sie ausdrücklich ein »tätiges Vermögen«[13] in uns. Aber als Einbildung ist dieses tätige Vermögen doch in gewisser Weise anschauend, d. h. es *gibt anschaubar,* ohne dabei auf die Gegenwart eines Anschaubaren angewiesen zu sein. Das Anschaubare muß in diesem Fall offenbar ein *a priori Anschaubares* sein, und für die transzendentale Einbildungskraft muß es ein solches sein, das *durchgängig anschaubar* ist, universal. Durchgängig rein gebbar ist a priori nur die Zeit; die gewesene Folge der Nicht-mehr-Jetzt als solche, ohne Bezug auf das, was damals empirisch in jenen Jetzt anwesend war, kann jederzeit zurückgerufen werden in einer freien, nicht empirischen Beirufung. Im gleichen ist es möglich, die Reihe der Noch-nicht-Jetzt frei vorwegzunehmen. *Die produktive Synthesis ist daher* nichts anderes als *die Einheit der drei Synthesen, sofern diese rein auf ihren ekstatischen Charakter hin genommen werden.*

Kant charakterisiert in der »Kritik« die Funktion der Einbildungskraft in folgender Weise: »Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* bringen«[14]. Die *reine* Einbildungskraft muß demnach das *reine*

[12] K. d. r. V. A 118
[13] a. a. O. A 120, vgl. A 78
[14] a. a. O. A 120

Mannigfaltige der Zeit in ein *reines* Bild bringen. Die produktive Synthesis bringt »in ein Bild«, sie gibt produktiv eine figura, daher nennt Kant sie auch »figürliche Synthesis«[15]. Der Ausdruck ›Bild‹ meint den Anblick, und in ein Bild bringend gibt diese Synthesis anblickbietend ein Sichtbares — species, und wird bezeichnet als synthesis speciosa.

Wenn es heißt, daß die Einbildungskraft »bildet«, muß man dem Phänomen der Einbildung entsprechend diesen Ausdruck in einer doppelten Bedeutung nehmen: ›Bilden‹ besagt einmal herstellen, gestalten, hervorbringen, producere; zweitens hat ›bilden‹ den Sinn des Bild-gebens, des Anblick-bietens. So ist die produktive Synthesis der Einbildung das freie Her-stellen eines reinen Anblicks; *Ein*-bildung ist das freie Herstellen eines reinen Anblickes im Sinne der *Einheit* der möglichen Zeitverhältnisse, wenn auch der bloßen Wortbedeutung nach diese Ausdeutung unzulässig ist.

In dem dargelegten Sinn ist die Einbildungskraft bildend; die reine Einbildungskraft aber ist bildend mit Bezug auf die Zeit nach allen drei Dimensionen, d. h. nur in einem freien Zusammennehmen der drei Zeithorizonte zu einem ist der Einheitshorizont der Gegenständlichkeit überhaupt gebildet. In jeder empirischen Erkenntnis von bestimmten Gegenständen muß schon eine vorgängige freie Bildung des durchgängigen Zeithorizontes zugrundeliegen, so zwar, daß jeder empirische Gegenstand in diesen Horizont hineingestellt werden kann. Nur so konstituiert sich eine Durchgängigkeit der Erfahrung, nur so ist die Region der Natur im ganzen beherrschbar. Die Ganzheit der Gegenständlichkeit der Region Natur nennt aber Kant die transzendentale Affinität und sagt von dieser, sie sei »eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft«[16], die die produktive Funktion des reinen Bildens ist, das frei umgreifende Darbieten der ganzen Zeit in

[15] a. a. O. B 151
[16] a. a. O. A 123

allen Erstreckungen zu jeder Zeit als das Anschaubare vor aller empirischen Rezeptivität.

Diese produktive Funktion des Bildens muß demnach entsprechend den Zeitmodi dreifach gegliedert sein. Dabei bleibt zu beachten, daß diese produktive Synthesis in sich selbst den Bezug zu den drei Erstreckungen der Zeit in sich birgt. In klarer Einsicht in die wesenhafte Zeitbezogenheit der Synthesis der Einbildungskraft spricht Kant einmal von einem *Nachbilden*, d. h. von einem wieder Sichtbar-Machen gewesener Jetzt, von einem *Vorbilden* — das noch nicht anwesende Jetzt sichten lassen — und einem *Abbilden* — das anwesende Jetzt direkt vorbilden. Die Einbildungskraft als produktive ist frei ausgreifend in Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart und ist in diesem Ausgreifen ursprünglich einigend.

Die produktive Einbildungskraft ist nicht wie das nur reproduktive empirische Vermögen auf die Vergangenheit eingeschränkt, sondern sie vermag als produktives Vermögen frei ohne Angewiesenheit auf Empirisches das Ganze der Zeit zu bilden, sie vermag jederzeit a priori Zeitverhältnisse vorzugeben, »in denen« dann empirische Gegenstände begegnen können. Die ursprünglich ausgreifende Einigung der reinen Zeitverhältnisse ist demnach ein ursprüngliches Darstellen der reinen Zeit — exhibitio originaria temporis. Bei diesem Ausdruck erinnern wir uns an den intuitus originarius, von dem wir wissen, daß er zwar den endlichen Wesen nicht zukommt, daß er aber als diese schöpferische Anschauung die Idee von Erkenntnis ist, nach der Kant die endliche Erkenntnis abschätzt. Kant schätzt die Region der Natur ab an dem transzendentalen Ideal, der absolut gedachten Möglichkeit des Zusammenhangs alles dessen, was überhaupt sein kann.

Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Angewiesenheit auf ein empirisch schon vorgegebenes Vorhandenes; die absolute Anschauung dagegen schafft im Anschauen allererst das Anschaubare. Nun zeigt sich: Wenn die Einbildungskraft als produktive eine führende Funktion hat im Aufbau der

menschlichen endlichen Erkenntnis, ja wenn sie gar die einheitliche Wurzel ist für Anschauung und Denken, dann liegt auch in der endlichen Erkenntnis etwas Ursprüngliches im Sinne eines originarium — aber dieses ursprüngliche Vermögen betrifft nicht wie der intuitus originarius das Seiende selbst, dieser ist *ontisch schöpferisch*, bringt die Dinge selbst in ihr Vorhandensein, die exhibitio originaria der produktiven Synthesis der Einbildungskraft dagegen ist nur *ontologisch schöpferisch*, indem sie frei den universalen Zeithorizont bildet als den Horizont der apriorischen Widerständigkeit, d. h. der Gegenständlichkeit. Diese Synthesis konstituiert die Möglichkeit der freien Durchlaufbarkeit der ganzen Region ›Natur‹.

Die produktive Einbildungskraft ist demnach *ursprünglich*, d. h. in ihrem Vollzug *frei gebend*, sie ist ein freies Dichtungsvermögen. Sie ist das ontologische Radikalvermögen als das Vermögen der in sich dreifach gegliederten transzendentalen Synthesis, und nur weil das ontologische Grundvermögen die freie ekstatische Einheit der ursprünglichen Zeitlichkeit ist, nur weil das ontologische Vermögen den Charakter der freien Dichtungsmöglichkeit hat als synthesis speciosa — nur deshalb ist so etwas wie die ontische Bindung der empirischen Erkenntnis durch Erscheinungen möglich. Es zeigt sich hier konkreter das Urverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit innerhalb der transzendentalen, ontologischen Problematik, das ich bereits andeutete: Die Erfassung des Ontischen als an sich Seiendem, d. h. diese Bindung an das Ontische, ist nur möglich auf dem Grunde eines Spielraums freier Dichtung der Zeitverhältnisse.

Wenn nun aber die produktive Einbildungskraft in dieser Weise selbst nichts anderes ist als die ursprünglichste Einheit der drei Modi der Synthesis, dann hat sie schon ihrem Wesen nach reine Anschauung und reines Denken, reine Rezeptivität und reine Spontaneität, *in sich geeinigt oder ist*, genauer gesagt, *die Wurzel, die beide aus sich entläßt*. Die produktive Einbildungskraft ist die Wurzel der Vermögen der Subjektivi-

tät, sie ist die *ekstatische Grundverfassung des Subjekts*, des Daseins selbst. Sofern sie, wie gezeigt, die reine Zeit aus sich entläßt, sie also der Möglichkeit nach in sich enthält, ist sie *die ursprüngliche Zeitlichkeit* und daher das Radikalvermögen der ontologischen Erkenntnis.

Wohl bleibt zu beachten, daß Kant weder den ursprünglichen einheitlichen Charakter der produktiven Einbildungskraft im Hinblick auf Rezeptivität und Spontaneität – die Zeit und die transzendentale Apperzeption – sieht, noch gar den weiteren radikalen Schritt vollzieht, diese produktive Einbildungskraft als die ursprüngliche ekstatische Zeitlichkeit zu erkennen. Geht man jedoch so weit, dann erweist sich die produktive reine Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis, der Anschauung und des Denkens – nicht aber als das Band zwischen den beiden Enden Sinnlichkeit und Verstand. In der Formel ›produktive Einbildungskraft als Wurzel und als Band‹ dokumentiert sich der zweideutige Ansatz des Kantischen Problems.

In der Analyse der doppelten Darstellung der transzendentalen Deduktion im dritten Abschnitt, d. h. im Durchlaufen der beiden Wege, die den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Verstand durchmessen sollen, wird immer die produktive Einbildungskraft als das Mittlere und Vermittelnde durchlaufen – auf dem ersten Wege von der transzendentalen Apperzeption her und auf dem zweiten von den Erscheinungen und der Sinnlichkeit her. Auf diese Weise ergibt sich jeweils ein verschiedener Charakter der transzendentalen Einbildungskraft, der aber in dieser Verschiedenheit doch nur die Einheitlichkeit des Doppelcharakters des Phänomens zum Ausdruck bringt.

Auf dem ersten Wege, herkommend von der Einheit der transzendentalen Apperzeption, ergibt sich diese Einheit als solche der Synthesis, so zwar, daß diese Synthesis selbst eine gegliederte ist im Sinne der drei Modi. Diese dreifach gegliederte, aber gleichsam zur transzendentalen Apperzeption ge-

hörige Synthesis ist produktiv, d. h. a priori und spontan. Auf dem zweiten Wege, im Ausgang vom Mannigfaltigen, ergibt sich gleichfalls die Notwendigkeit einer gegliederten Synthesis, um das Mannigfaltige im ganzen überschauen zu können; daher muß mit Rücksicht auf die Bezogenheit dieser Synthesis auf das anschauliche Mannigfaltige die Synthesis selbst Anschauungscharakter haben. Insofern wird auf diesem Wege nicht so sehr die Spontaneität betont als die Funktion des Bildens, des in ein Bild Bringens. Kant sagt hier sogar: »Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt [d. h. spontan vollzogen], dennoch jederzeit sinnlich [endlich]«[17]. Aber wir wissen, daß das Wesen der Sinnlichkeit nicht im Funktionieren von Sinnesorganen besteht, sondern daß Sinnlichkeit besagt: anschauliche Gebung und Sich-geben-lassen. ›Die Einbildungskraft gehört zur Sinnlichkeit‹ bedeutet: Die Einbildungskraft ist gerade das Vermögen der *spontanen* Bildgebung — exhibitio originaria. Es bedeutet, daß sie gegenüber dem Verstand und der Anschauung das Ursprüngliche ist, weil sie in Einheit zuvor beides zumal ist. Weil die Einbildungskraft im echt verstandenen Sinn endlich ist, ist auch der Verstand »sinnlich«, d. h. *endlich*.

δ) Der Nachweis des apriorischen Zusammenhangs zwischen transzendentaler Apperzeption und reiner Anschauung als Darlegung der objektiven Realität, des ontologischen Wesens der Kategorien

Nunmehr nehmen wir den Gang des ersten Weges wieder auf, um jetzt das Augenmerk auf das leitende Problem, die transzendentale Deduktion, d. h. die Enthüllung des ontologischen Wesens der Kategorien, zu richten. Es wird darauf zu achten sein, in welcher Weise durch die Vorstellung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen transzendentaler Apperzeption und Erscheinung das ontologische Wesen der Kategorien eine Aufhellung erfährt. Kant muß seinem Ansatz gemäß zeigen,

[17] a. a. O. A 124

daß der Verstand a priori eine notwendige Beziehung zu den Erscheinungen hat; wenn diese Beziehung besteht, dann bestimmen die Kategorien als reine Verstandesbegriffe notwendig a priori die Erscheinungen, die Gegenstände, dann sind sie die konstituierenden Bestimmungen von Gegenständlichkeit überhaupt.

Wie erweist Kant nun diesen notwendigen apriorischen Zusammenhang zwischen reinem Verstand, d. h. transzendentaler Apperzeption, und Erscheinungen? Ausgehend von der Einheit der transzendentalen Apperzeption als der notwendigen Dimension für eine mögliche Mirzugehörigkeit von Vorstellungen sagt Kant, daß diese Einheit eine synthetische sei. Als synthetische Einheit setzt sie eine Synthesis voraus, und zwar eine apriorische Synthesis. Die synthetische Einheit setzt notwendig eine solche Synthesis voraus, die die ganze Dimension des Gebbaren durchgängig beherrscht, die a priori alle drei Zeithorizonte frei jederzeit geben kann. Diese Synthesis muß die produktive Synthesis der Einbildungskraft sein, denn nur diese erstreckt sich in diese drei Dimensionen. Sofern die Einbildungskraft als wesenhaft zeitbezogen auf die reinen Zeitverhältnisse des Mannigfaltigen a priori geht[18], ist sie als die der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption zugrundeliegende Synthesis zugleich die Synthesis der Zeit als der reinen Form aller Erscheinungen. *Die reine Synthesis der produktiven zeitbezogenen Einbildungskraft birgt demnach in sich die transzendentale Einheit der Synthesis der Apperzeption als Synthesis der reinen Zeit als Form der Erscheinungen.* Demnach bindet die reine zeitbezogene imaginative Synthesis ursprünglich die Einheit der transzendentalen Apperzeption als notwendig synthetische zusammen mit dem reinen Mannigfaltigen der Zeit als der Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Gegenständen der empirischen Anschauung. »Die transzendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft [ist] die reine Form aller möglichen Erkenntnis, durch

[18] vgl. A 118

welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung a priori vorgestellt werden müssen.«[19]

Die zu der reinen imaginativen Synthesis und ihren a priori möglichen Abwandlungen als *Regeln* der Synthesis gehörigen *Einheiten* bestimmen demnach a priori jeden Gegenstand. Diese Einheiten, die Kategorien, sind also ihrem Wesen nach diejenigen Bestimmtheiten, die auf dem Grunde der produktiven Synthesis der Einbildungskraft notwendig dem zukommen, was diese Synthesis in ein Bild bringt, sehen läßt — sie kommen der Zeit zu, welche Zeit ihrerseits a priori die Erscheinungen als empirische Gegenstände bestimmt. Damit ist gezeigt, inwiefern den Kategorien als reinen Verstandesbegriffen a priori notwendig eine objektive Realität mit Bezug auf die empirischen Objekte zukommt. Die Kategorien sind a priori objektiv real, weil sie zum Objektiven eines Objekts überhaupt gehören.

So zeigt sich jetzt: Wenn die transzendentale Apperzeption als Radikalvermögen des Verstandes a priori die produktive zeitbezogene Synthesis der Einbildungskraft voraussetzt, dann steht der reine Verstand selbst in einer notwendigen Beziehung zur reinen Einbildungskraft. Kant ist gerade hier nicht deutlich genug. Zum einen sagt er, daß der reine Verstand die produktive Einbildungskraft voraussetze, dann heißt es, der Verstand schließe sie ein, und noch unbestimmter ist die Formulierung: Der Verstand steht in notwendiger Beziehung zur Einbildungskraft. Rein sachlich ergab sich uns jetzt mehrfach seit der Interpretation der reinen Synthesis der Recognition, daß der Verstand selbst in der Einheit der drei Synthesen wurzelt, d. h. daß er in der dreigliedrigen produktiven Einbildungskraft gründet. Das besagt aber, daß die Funktionen der Einheit des Verstandes, d. h. die Notionen als Einheiten der Synthesis des reinen Verstandes, selbst zur produktiven Einbildungskraft gehören. Weil nun diese die reine Form aller Erkenntnis ausmacht, »so folgt, daß der reine Verstand, ver-

[19] ebd.

mittelst der Kategorien, ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben.«[20] Dieser Satz ist insofern wichtig, als er die hier neue Erkenntnis zum begründeten Ausdruck bringt, daß der reine Verstand kein analytisches Prinzip der Erkenntnis ist, sondern ein synthetisches Prinzip, indem er der ursprünglichen reinen zeitbezogenen Synthesis der Einbildungskraft wesenhaft zugeordnet und zugehörig ist. Mit dieser Einsicht richtet Kant sich gegen die ganze Tradition, vor allem gegen Leibniz.

Nachdem Kant auf diese Weise von der transzendentalen Apperzeption ausgehend herabgestiegen ist bis zu den Erscheinungen, und zwar so, daß jetzt die produktive Einbildungskraft zum eigentlichen Vehikel wurde, steigt er jetzt auf dem zweiten Wege in der Gegenrichtung von den Erscheinungen auf zum höchsten Punkt der transzendentalen Apperzeption. Das ist der Weg, den bereits der vorbereitende zweite Abschnitt der transzendentalen Deduktion in der ersten Ausgabe genommen hatte. Freilich ist in der systematischen Durchmessung des zweiten Weges im dritten Abschnitt der Gesamtzusammenhang und das leitende Problem deutlicher. Im zweiten Abschnitt ergab sich die Schwierigkeit, daß Kant mit der Kennzeichnung der drei Modi der Synthesis einfach begann und erst bei der Beschreibung der Synthesis der Recognition plötzlich sagte, was er unter ›Gegenstand‹ verstehe, und auch hier erst erwähnte, daß die Gegenstandsbeziehung selbst das transzendentale Problem sei. Nunmehr wird sofort der Ansatz in diese Problematik hineingestellt. Kant beginnt nicht mit dem Gewühle der Empfindungen und dem Haufen von Erscheinungen, sondern stellt gleich die Frage nach ihrer möglichen objektiven Realität, nach ihrer Gegenständlichkeit. Er betont, daß sie keine Gegenständlichkeit haben könnten ohne die Einheit des Bewußtseins, die

[20] a. a. O. A 119

transzendentale Apperzeption. So ist das Ziel des Weges schon im voraus festgelegt.

Nimmt man die Erscheinung im Sinne des psychischen Zustands des Vorstellens, dann haben die Erscheinungen keine Gegenständlichkeit. Versteht man sie jedoch als das Vorgestellte, dann tritt die »Beziehung auf etwas« ins Spiel, die Gegenstandsbeziehung überhaupt. Diese aber konstituiert sich in der reinen ursprünglichen zeitbezogenen Synthesis der Einbildungskraft, d. h. in der apriorischen reinen Erkenntnis. Daher sagt Kant, daß die Erscheinungen als Gegenstände »nur im Erkenntnisse«[21] existieren. Das heißt aber gerade nicht, daß sie etwas Psychisches, Subjektives sind, sondern es bedeutet umgekehrt, daß sie ihre Transzendenz als Gegenstand nur auf dem Grunde der reinen produktiven Synthesis haben. Die Erscheinung als das sich zeigende Ontische zeigt sich nur auf dem Grunde der ontologischen Erkenntnis, d. h. auf dem Grunde der ursprünglichen Transzendenz.

Kant zeigt jetzt somit, daß die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchgegangen, aufgenommen, wiederholbar und identifizierbar sein muß, wenn sie in ihrer Mannigfaltigkeit die Ganzheit einer Region »Natur« ausmachen soll. Dieses Aufgreifen, Zusammennehmen und Identifizieren aber setzt das stehende und bleibende Ich der reinen Apperzeption voraus, »denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit.«[22] Was aber die transzendentale Apperzeption und die Zeit a priori verbindet, ist die produktive Einbildungskraft. Gegenüber dem zweiten Abschnitt macht Kant jetzt die produktive Einbildungskraft in ihrer transzendentalen Funktion sicht-

[21] a. a. O. A 120
[22] a. a. O. A 123 f.

bar, während sie dort primär als reproduktive genommen wurde. Die Synthesis fordert Einheit, die Einheit fordert Synthesis, hier herrscht eine ursprüngliche Korrelation, die besagt, daß nicht ein Moment aus dem anderen abzuleiten ist, sondern daß beide eine gemeinsame Wurzel haben, die weder nur Anschauung noch nur Denken, aber beides der Möglichkeit nach ist.

Kategorien gehören als reine Begriffe zum reinen Verstand, d. h. zur transzendentalen Apperzeption; als Verstandeselemente sind sie zugleich notwendig auf die Anschauung bezogen, und zwar auf die reine Anschauung der Zeit. Dieses Wesen der Kategorien, sich nach der Seite des reinen Verstandes und der der reinen Zeit zu erstrecken, findet seine Aufklärung im Nachweis des notwendigen apriorischen Zusammenhangs zwischen transzendentaler Apperzeption und reiner Sinnlichkeit. Kant hat diesen Nachweis auf beiden Wegen geführt. Das besagt aber, daß die Kategorien solche Bestimmungen sind, die die reine Zeit als apriorische Widerständigkeit, als Gegenständlichkeit konstituieren. Anders gewendet: Wenn diese reinen Begriffe in reinen Urteilen gebraucht werden, und diese Urteile wahr, d. h. mit Gegenständen übereinstimmend, sein sollen, dann muß der Maßstab und Grund des Gebrauchs dieser reinen Begriffe in reinen Urteilen in der reinen Zeit liegen. Diese als reine Anschauung ermöglicht ein reines apriorisches Feld der Ausweisung solcher Sätze, die reine kategorische Sätze sind, d. h. keine empirischen Begriffe gebrauchen und doch etwas über die Gegenstände selbst, nämlich ihre Gegenständlichkeit, aussagen.

b) Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, die Möglichkeit ontologischer Erkenntnis

Wir wollen das eben Gesagte als Ergebnis der transzendentalen Deduktion, als Aufhellung des ontologischen Wesens der Kategorien festhalten und fragen: Was ist mit dieser

Beantwortung des Problems der transzendentalen Deduktion gewonnen im Hinblick auf das leitende Problem der »Kritik« überhaupt? Gefragt ist nach der Möglichkeit der traditionellen Metaphysik als einer ontischen Wissenschaft vom Übersinnlichen. Ontische Wissenschaft aber gründet primär in ontologischer Erkenntnis der Seinsverfassung der jeweiligen Gegenstandsregion der betreffenden ontischen Wissenschaft. Was besagt ontologische Erkenntnis? Ontologisches Erkennen ist ein sachhaltiges, aber erfahrungsfreies Erkennen. Wo liegt die innere Möglichkeit einer solchen reinen apriorischen Erkenntnis? Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Die Antwort ist jetzt gewonnen durch die transzendentale Deduktion, wenn sie auch nicht letztlich begründet ist. Die transzendentale Deduktion hat gezeigt, daß die reine Anschauung der Zeit und das reine Denken a priori in einer notwendigen Beziehung stehen. Die Beziehung von Anschauung und Denken aber ist sachhaltige Erkenntnis. Reine apriorische Beziehung von reiner Anschauung und Denken ist reine sachhaltige, synthetische Erkenntnis. Die Zeit als reine Anschauung ist in apriorischer Einigung mit der transzendentalen Apperzeption die Dimension, aus der alle apriorischen Denkbestimmungen der reinen Anschauung ihre Rechtmäßigkeit schöpfen. Die synthetische Erkenntnis a priori ist möglich auf dem Grunde der ursprünglich synthetischen Einheit der reinen produktiven Einbildungskraft, d. h. auf dem Grunde der Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit aber ist die Grundverfassung des menschlichen Daseins; auf dem Grunde seiner ursprünglichen Verfassung ist dem Dasein so etwas möglich wie das reine Verstehen von Sein und Seinsbestimmungen; auf dem Grunde der Zeitlichkeit des Daseins konstituiert sich Seinsverständnis überhaupt. Und nur weil dergleichen möglich ist, kann sich das Dasein als Existierendes zu Seiendem verhalten, das es nicht ist, zugleich aber zu Seiendem, das es selbst ist.

Wenngleich Kant das Problem der ontologischen Erkenntnis nicht so grundsätzlich aufgerollt und die Möglichkeit einer

radikalen Auflösung nicht so weit getrieben hat, so gibt er doch eine Hinweisung auf das Problem. Diese Hinweisung ist um so höher einzuschätzen, als das Phänomen der Zeit, auf das Kant notwendig stoßen muß, nicht als ursprüngliche Zeitlichkeit begriffen wird. Aber weil Kant nun doch erkennt, daß die Zeit reine Selbstaffektion ist und in einem notwendigen inneren Zusammenhang mit der produktiven Einbildungskraft steht, deshalb ist er bei allem Festhalten am traditionellen vulgären Zeitverständnis doch in wesentlichen Stücken schon über dieses hinausgeschritten. Den von der Idee der reinen Selbstaffektion und der produktiven Einbildungskraft her aufgeklärten Zeitbegriff muß man durchaus zugrundelegen, wenn man nun die Funktion verstehen will, die Kant der Zeit in seiner Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zuschreibt.

Da nun aber die Synthesis in der reinen zeitbezogenen Einbildungskraft verwurzelt ist, diese sich jedoch für eine radikalere Zeitinterpretation als die Zeitlichkeit selbst erweist, wird klar, daß die Synthesis überhaupt in der Zeit wurzelt, die reine Synthesis in der reinen Zeit. Das bedeutet, das ontologische Grundproblem der inneren Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori streckt seine Wurzeln in die Zeitlichkeit zurück. Radikalisiert man das Kantische Problem der ontologischen Erkenntnis in dem Sinne, daß man es nicht nur auf die ontologische Fundierung der positiven Wissenschaften beschränkt und es ferner nicht als Urteilsproblem faßt, sondern als die radikale und fundamentale Frage nach der Möglichkeit des Verstehens des Seins überhaupt, dann ergibt sich die philosophische Fundamentalproblematik von »Sein und Zeit«. Die Zeit ist nicht mehr im Sinne des vulgären Zeitbegriffs verstanden, sondern als Zeitlichkeit im Sinne der ursprünglichen Einheit der ekstatischen Verfassung des Daseins, und das Sein ist nicht mehr verstanden im Sinne des Vorhandenseins von Natur, sondern im universalen Sinne, der alle Möglichkeiten der regionalen Abwandlung in sich befaßt.

Universalität des Seins und Radikalität der Zeit sind die beiden Titel, die in Einheit die Aufgaben bezeichnen, die ein weiteres Durchdenken der Möglichkeit der Metaphysik fordert.

Kehren wir zum Kantischen Problem zurück. Die synthetischen Urteile a priori sind als synthetische Bestimmungen auf die Zeit bezogen. In diesen reinen Zeitbestimmungen spricht sich die Artikulation der Zeit im Sinne der Widerständigkeit, der apriorischen Gegenständlichkeit aus, die jeden empirischen Gegenstand ihrerseits a priori bestimmt. In diesen synthetischen Urteilen a priori als reinen Zeitbestimmungen konstituiert sich also die Beziehung auf Gegenständlichkeit überhaupt, die Objektivität der Objekte[23]. Alles aber, was im Sinne der Ermöglichung der reinen Gegenstandsbeziehung als solcher fungiert, nennt Kant transzendental. Die synthetischen Urteile a priori als Artikulation der apriorischen Regeln der Affinität, als reine Zeitsätze, sind daher transzendentale Zeitbestimmungen.

Nehmen wir zur Illustration die erste Gruppe der dynamisch-ontologischen Grundsätze, d. h. diejenigen, die a priori über das Dasein der Natur aussagen. Kant nennt diese Grundsätze die Analogien der Erfahrung — dieser Terminus ist hier nicht weiter zu behandeln — und zählt deren drei. Die erste Analogie ist der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: »Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.«[24] Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz. Die zweite Analogie ist der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt.«[25] Die dritte Analogie, der Grundsatz des Zugleichseins nach dem

[23] Vgl. B 218 ff., A 176 ff.
[24] a. a. O. A 182
[25] a. a. O. A 189

Gesetze der Wechselwirkung oder der Gemeinschaft, lautet: »Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, (d. i. Wechselwirkung untereinander).«[26]

Die Beharrlichkeit, die Zeitfolge, das Nacheinander und das Zugleichsein sind offenkundig ursprüngliche Zeitverhältnisse. Sie werden in diesen ontologischen Sätzen als für die Gegenständlichkeit Natur überhaupt konstitutiv ausgesprochen. Diese und die übrigen ontologischen Grundsätze sind dasjenige, was Kant unter dem Titel der synthetischen Urteile a priori konkret und bestimmt vorschwebt. Aber um zu verstehen, was sie überhaupt sind und sein sollen, dazu bedarf es zunächst der sorgfältigen Betrachtungen, die wir in diesem Semester durchlaufen haben. Hat man erst einmal das Prinzipielle, das Grundproblem der Metaphysik als der Ontologie verstanden, dann ist es der angemessenere Weg, die Problematik gleich mit diesen konkreten synthetischen Urteilen a priori zu beginnen. Kant hat das selbst im Grunde gesehen. In einem Brief an seinen Schüler Sigismund Beck, der sich die Aufgabe stellte, die kantischen Hauptlehren in einer zugänglicheren Form darzustellen, gibt Kant diesem gleichsam die Disposition zu seinem Buch und schreibt vor der Angabe derselben allgemein über den positiven Teil der »Kritik«: »Mit einem Worte: da diese ganze Analysis nur zur Absicht hat, darzutun, daß Erfahrung selbst nur vermittelst gewisser synthetischer Grundsätze a priori möglich sei, dieses aber alsdann, wenn diese Grundsätze wirklich vorgetragen werden, allererst recht faßlich gemacht werden kann, so halte ich für ratsam, ehe diese aufgestellt werden, so kurz wie möglich zu Werke zu gehen.«[27] Entscheidend ist also der konkrete Vortrag der ontologischen Grundsätze.

[26] a. a. O. A 211
[27] Brief vom 20. 1. 1772, Cass. X, Nr. 275, S. 116

c) Die Bedeutung der kantischen Lehre vom Schematismus

Aus der obigen Darstellung ist deutlich geworden, daß sich aufgrund des ontologischen Wesens der Kategorien die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori einsichtig machen läßt. Damit ist das grundsätzliche Problem gelöst, und es kann sich jetzt nur darum handeln, eben diese synthetischen Grundsätze a priori in ihrer Systematik konkret darzustellen.

Demnach hätte doch die transzendentale Deduktion, recht verstanden als Ursprungsenthüllung, die zentrale Funktion im positiven Teil der »Kritik«. Aber nun findet sich zwischen transzendentaler Deduktion und systematischer Darstellung aller Grundsätze das Stück: »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«. Es ist das erste Hauptstück der »Analytik der Grundsätze«, beziehungsweise der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft. Wir sagten schon öfters, daß dieses Stück das Kernstück der »Kritik« sei. Die Einsicht in diese seine Bedeutung wird wiederum erschwert durch die kantische Architektonik der Darstellung, die — wie wir jetzt häufig genug gesehen haben — von sachfremden Leitfäden bestimmt ist. Die transzendentale Logik ist eine besondere gegenüber der allgemeinen, ist aber doch in ihrer Gliederung orientiert an der Gliederung der formalen Logik in die Lehre vom Begriff, vom Satz oder Urteil und vom Schluß. Dem entspricht, daß Kant eine transzendentale Analytik der Begriffe und der Grundsätze aufstellt; zwischen beiden steht nun der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Nun war es aber ein Hauptergebnis unserer Interpretation, daß die Kategorien gerade nicht als isolierte Verstandesbegriffe genommen werden dürfen; sie sind ihrem Wesen nach zeitbezogen. Kant selbst sagt in einer erneuten Zusammenfassung des Ergebnisses der transzendentalen Deduktion: Wir haben gesehen, »daß reine Begriffe a priori, außer der Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale

Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) [d. h. die Zeit] a priori enthalten müssen«[28].

Schärfer gefaßt gehören die Kategorien ihrem Wesen nach in das ursprüngliche Ganze der reinen zeitbezogenen imaginativen Synthesis. Es geht also gar nicht an, eine Analytik der Begriffe isoliert anzusetzen und dann in einem weiteren Teil nach ihrem Gebrauch zu fragen. Zu fragen ist: Was gehört zur reinen Synthesis überhaupt, und wie sehen ihre konkreten Abwandlungen als regionale Grundsätze über die Natur aus?

Kant dagegen unterliegt wieder dem äußerlichen Einteilungsschema der Logik und bringt sich so selbst um ein eindeutiges und radikales Resultat. Diese Behauptung läßt sich jedoch nicht ohne weiteres aufrecht erhalten — das Stück über den Schematismus, das zwischen der Analytik der Begriffe und der Grundsätze steht und gar keine Entsprechung zur formalen Logik haben kann, ist Kants elementare Notwehr gegen die Vergewaltigung durch die äußerliche Architektonik der formalen Logik: Begriff — Urteil — Schluß.

Im Schematismus versucht Kant die Synthesis a priori der produktiven Einbildungskraft einheitlich und ursprünglich zu fassen, und zwar in dem Sinn, daß er nicht mehr das reine Wesen der Kategorien deutlicher herauszuarbeiten sucht, sondern den Grund dieses Wesens, die innere Möglichkeit der Kategorien, d. h. der reinen transzendentalen Zeitsätze. Kant sucht jetzt zu zeigen, daß die reinen Verstandesbegriffe als Kategorien nur fungieren aufgrund eines Verfahrens des Verstandes, demgemäß dieser seinen eigenen Begriffen in der reinen Zeit ein reines Bild verschafft. Der Verstand ist — was wir im Grunde schon herausgestellt haben — der ursprünglichen Einheit der drei zeitbezogenen Modi der Synthesis verhaftet; er kann gerade als Verstand gar nicht anders fungieren denn als wesenhaft zeitbezogener. Kant nennt den notwendigen Vollzugscharakter des Verstandes als sich selbst in der Zeit darstellenden den Schematismus, d. h. das Verfahren mit

[28] K. d. r. V. B 178 f., A 139 f.

Schemata, Gestalten, Bildern oder Anblicken, mit rein Anschaubarem, d. h. das Verfahren mit reinen Zeitverhältnissen. Die Schemata der reinen Verstandesbegriffe, der Kategorien, sind apriorische Zeitbestimmungen und als solche ein transzendentales Produkt der reinen Einbildungskraft[29].

In der Art, wie wir die Interpretation der transzendentalen Ästhetik und Analytik, die der transzendentalen Deduktion insbesondere, angesetzt haben, ist das Problem des Schematismus grundsätzlich schon behandelt. Von der Anlage der kantischen Darstellung her gesehen, ist der Schematismus eine Begründung der transzendentalen Deduktion, obzwar Kant ihn nicht als solchen versteht. Von unserer Interpretation aus gesehen ist der Schematismus die Anweisung auf die ursprüngliche Sphäre der radikalen Begründung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis.

Als ich vor einigen Jahren die »Kritik der reinen Vernunft« erneut studierte und sie gleichsam vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls las, fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und Kant wurde mir zu einer wesentlichen Bestätigung der Richtigkeit des Weges, auf dem ich suchte. Freilich ist nie die Autorität als solche begründend, und etwas ist nicht deshalb wahr, weil Kant es gesagt hat. Wohl aber hat Kant *die* große Bedeutung in der Erziehung zur wissenschaftlichen philosophischen Arbeit: man kann ihm schlechthin vertrauen. Man hat bei Kant wie bei keinem Denker sonst die unmittelbare Gewißheit: er schwindelt nicht. Und es ist die ungeheuerste Gefahr, die in der Philosophie selbst liegt, zu schwindeln, weil alle Bemühung nicht den massiven Charakter eines naturwissenschaftlichen Experiments oder einer geschichtlichen Quelle hat. Aber wo die größte Gefahr des Schwindelns ist, da ist auch die höchste Möglichkeit der Echtheit des Denkens und Fragens. Das Bedürfnis für diese Echtheit zu wecken und wachzuhalten ist der Sinn des Philosophierens.

[29] a. a. O. B 185

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Martin Heideggers Vorlesung »Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft« wurde vierstündig im Wintersemester 1927/28 in Marburg gehalten. Grundlage des vorliegenden Textes sind das Manuskript Heideggers, das zu transkribieren war, sowie die ebenfalls handschriftliche Nachschrift der Vorlesung von Hermann Mörchen.

Im Vergleich von Vorlesungsmanuskript und Nachschrift stellt diese sich größtenteils deutlich als geraffte Wiedergabe der gemäß dem Manuskript vorgetragenen Vorlesung dar. In einigen Fällen gibt sie jedoch auch Ausführungen wieder, die im Manuskript selbst sich nur als Anmerkung auf der den Einschüben vorbehaltenen rechten Seite der Manuskriptblätter finden. Diese Ausführungen wurden gemäß den Richtlinien für die Herausgabe in den Vorlesungstext eingefügt, wie ebenfalls die Einschübe und Beilagen Heideggers. Aufgrund der von Heidegger verwendeten jeweils verschiedenen Einschubzeichen war ich nicht darauf angewiesen, die Stelle der Einfügung sinngemäß zu erschließen, sondern konnte diese Einschübe der authentischen Intention gemäß dem Text eingliedern.

Die Vorlesung wurde von Heidegger vollständig ausgearbeitet, nur selten waren Stichwortpassagen mit Hilfe der Nachschrift auszuformulieren. Allerdings fehlt der Vorlesung eine ihrem Eigeninhalt gemäße Gliederung in Kapitel und Paragraphen. Die wenigen Überschriften im Manuskript beziehen sich auf die zu interpretierenden Hauptabschnitte der »Kritik«. Die bei der Erstellung des Inhaltsverzeichnisses leitende Absicht war demgegenüber, die jeweiligen Interpretationsschritte so vollständig wie möglich zu erfassen und in ihrem Gehalt wiederzugeben, um einen genauen Überblick über den Gang der Interpretation zu vermitteln. Die jetzige Formulie-

rung der Überschriften ergab sich — wie auch aus dem Text ersichtlich — teils aus den Formulierungen der Fragen, die Heidegger aus der Textanalyse heraus entstehen und Programm der weiteren Interpretation sind, teils aus solchen Sätzen, die prägnant den Inhalt eines Interpretationsabschnittes zusammenfassen.

Die Vorlesung knüpft in der Einleitung, die die Interpretationsrichtung darlegt, an das Ende der Vorlesung »Die Grundprobleme der Phänomenologie« an (Bd. 24 der Gesamtausgabe). Sie gibt ausführlicher als dort eine Bestimmung des Verhältnisses von positiver Wissenschaft, wissenschaftlicher Philosophie oder Ontologie und Fundamentalontologie. In der Einleitung wird der Bezug des vorontologischen Seinsverständnisses des Daseins zu dem Entwurf der Seinsverfassung eines bestimmten Gebiets von Seiendem dargelegt, der dieses vergegenständlicht. Die Ausbildung der Vergegenständlichung wird exemplifiziert an der Genesis der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft. Eine solche Vergegenständlichung — z. B. des Seienden ›Natur‹ — ist zu begründen durch eine Ontologie als Vergegenständlichung des Seins dieses Seienden. Das Problem der »Kritik der reinen Vernunft« stellt sich dar als das Problem der Grundlegung der metaphysica specialis als einer Wissenschaft vom übersinnlichen Seienden und damit zusammenhängend als die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Wissenschaft von Seiendem überhaupt. Alle begründende ontologische Erkenntnis beinhaltet eine Erweiterung der Erkenntnis des Seienden, aber eine erfahrungsfreie, reine — die synthetischen Urteile a priori. Wie ist dieses Seinsverständnis des Seienden, die synthetische Erkenntnis a priori, die ontologische transzendentalphilosophische Erkenntnis möglich? Diese Fragen bilden das Grundproblem der »Kritik der reinen Vernunft«. Die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft ist für Kant nicht nur Grundlegung der Ontologie, sondern erweist sich in deren

Durchführung zugleich als Einschränkung der möglichen Erkenntnis a priori der reinen Vernunft, d. h. als Kritik.

Die spätere Arbeit »Kant und das Problem der Metaphysik« läßt in ihrer sehr komprimierten Darstellung die beiden Abschnitte der Einleitung über die »Bedeutung der Grundlegung einer Wissenschaft« und über den »Bezug von Wissenschaftsbegründung und Philosophie« unberücksichtigt, so daß die Vorlesung hier einen breiteren Zugang bietet zur Intention der Kantdeutung Heideggers.

Die phänomenologische Interpretation der transzendentalen Ästhetik und des ersten Buches der transzendentalen Analytik ist gegenüber der Arbeit »Kant und das Problem der Metaphysik« weniger die abgelöste Darstellung als die Herausarbeitung der Kantdeutung in einer genauen und detaillierten Textanalyse, in der Abschnitt für Abschnitt durchgegangen und die Bedeutung jedes Begriffs inhaltlich im Hinblick auf Parallelstellen und entsprechende weitere Texte Kants bis ins Letzte freigelegt wird, um darauf basierend Unklarheiten hervorzuheben und die weiterführenden Fragestellungen zu entwickeln.

Wegen dieser ausführlichen Textnähe und der zeitlichen Beschränkung der Vorlesung umfaßt diese nicht mehr die ausdrückliche Interpretation der »Analytik der Grundsätze« und damit des Abschnittes über den »Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«. In der Art aber, wie die Interpretation insbesondere der transzendentalen Deduktion angesetzt wurde, ist das Problem des Schematismus grundsätzlich schon behandelt. Die Zusammenfassung seiner Deutung gibt der § 26 — »Die Darlegung der Möglichkeit ontologischer Erkenntnis«. »Die synthetische Erkenntnis a priori ist möglich auf dem Grunde der ursprünglich synthetischen Einheit der reinen produktiven Einbildungskraft, d. h. auf dem Grunde der Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit aber ist die Grundverfassung des menschlichen Daseins; auf dem Grunde seiner ursprünglichen Verfassung ist dem Dasein so etwas möglich wie das

reine Verstehen von Sein und Seinsbestimmungen; auf dem Grunde der Zeitlichkeit des Daseins konstituiert sich Seinsverständnis überhaupt. Und nur weil dergleichen möglich ist, kann sich das Dasein als Existierendes zu Seiendem verhalten, das es nicht ist, zugleich aber zu Seiendem, das es selbst ist.«

Die Hilfe, die ich bei der Herstellung des Druckmanuskripts erfahren habe, verpflichtet mich zu vielfältigem Dank – besonders Herrn Dr. Hermann Mörchen gegenüber, der mir das sehr gut lesbare Original seiner Vorlesungsnachschrift für diese Arbeit überließ. Herzlich danke ich auch Herrn Professor von Herrmann, dessen stetes Bereitsein zu fördernden Ratschlägen und dessen Könnerschaft in der Entzifferung letzter Textlücken diesem Band sehr zugute gekommen ist. Den Herren cand. phil. Volker Biedorf und cand. phil. Matthias Schmidt vom Kieler Philosophischen Seminar sowie Herrn Harald Trede und Herrn Klaus Neugebauer (Freiburg) danke ich für ihre sorgfältige Arbeit beim Lesen der Korrekturen.

Ingtraud Görland